LOURENÇO STELIO REGA

Por outra História da Igreja NA AMÉRICA LATINA

a alter-história construída por Enrique Dussel

Tese de doutorado
Texto original
PUC - SP

Tese publicada com o título:

Por outra história da igreja na América Latina - a alter-história construída por Enrique Dussel

São Paulo: Fonte Editorial, 2011
Edição : 1ª
Número de páginas : 412 páginas
ISBN-10 : 8563607421
ISBN-13 : 978-8563607423

TEXTO INTEGRAL DA TESE
INCLUINDO ANEXOS E FOTOS
que não foram incluídos na edição impressa

Lourenço Stelio Rega

A “outra” História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro, pobre e oprimido – a Alter-História construída por Enrique Dussel

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Pontifícia Universidade Católica
São Paulo - SP
2007

Lourenço Stelio Rega

A “outra” História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro pobre e oprimido – a Alter-História construída por Enrique Dussel

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de DOUTOR EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Torres Londoño

Pontifícia Universidade Católica
São Paulo - SP
2007

Ficha catalográfica

Rega, Lourenço Stelio
A “outra” História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro pobre e oprimido – a Alter-História construída por Enrique Dussel / Lourenço Stelio Rega. – São Paulo, 2007.

Tese (Doutorado em Ciências da Religião)--Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC, 2007.
Orientador: Prof. Dr. Fernando Torres Londoño

1. Igreja cristã – História – América Latina 2. Teologia da libertação.
3. História – Teoria. 4. História – Metodologia. I. Dussel, Enrique. II. CEHILA

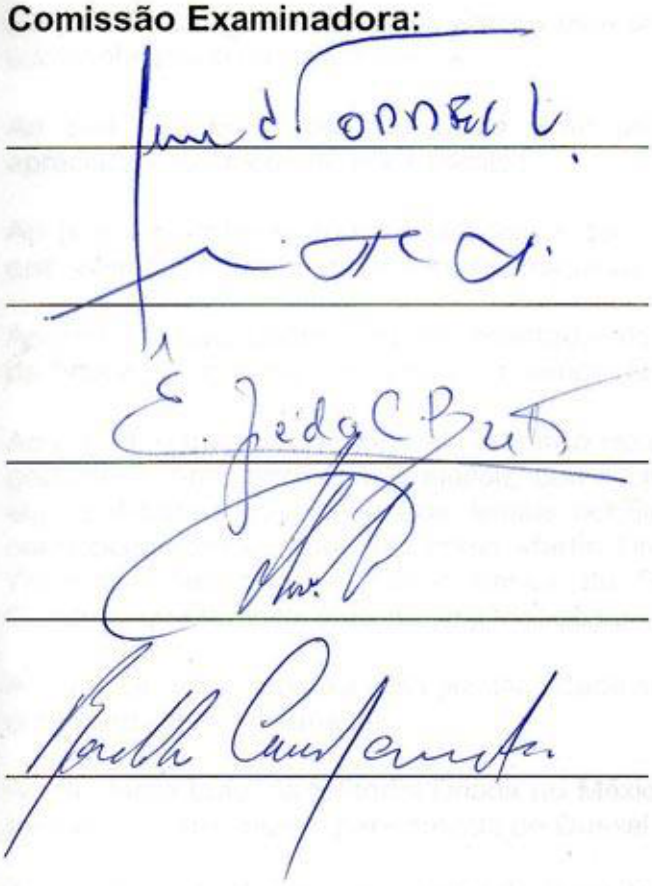
CDD: 278

Exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, autorizo a reprodução total ou parcial desta tese por processos fotocopiadores ou eletrônicos

Lourenço Stelio Rega _____

São Paulo, 03 de julho de 2007

Comissão Examinadora:



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

SETOR DE PÓS-GRADUAÇÃO

Secretaria de Processamento de Dissertações e Teses

ATA DE DEFESA DA TESE DE DOUTORADO DO(A) ALUNO(A) LOURENÇO STELIO REGA

Aos vinte e sete dias do mês de agosto do ano dois mil e sete realizou-se no Edifício Prof. Bandeira de Mello, à Rua Ministro de Godoi, 969, nesta Capital, a sessão pública de defesa da Tese "A ´OUTRA` HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA ESCRITA A PARTIR DO OUTRO, POBRE E OPRIMIDO - A ALTER-HISTÓRIA CONSTRUÍDA POR ENRIQUE DUSSEL" apresentada pelo(a) aluno(a) LOURENÇO STELIO REGA, MESTRE EM EDUCAÇÃO: HISTÓRIA, POLÍTICA, SOCIEDADE: HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO pelo(a) PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO, SÃO PAULO-SP, que concluiu os créditos exigidos para obtenção do título de "DOUTOR(A) EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO", segundo encaminhamento do(a) PROF. DR. JOÃO EDENIO REIS VALLE, Coordenador(a) do Programa de Estudos Pós-Graduados em CIÊNCIAS DA RELIGIÃO da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e segundo registros constantes nos arquivos da Secretaria de Processamento de Dissertações e Teses da Pós-Graduação. Os trabalhos foram instalados pelo(a) PROF(A) DR(A) FERNANDO TORRES LONDONO, Presidente da Banca Examinadora, que foi constituída pelos seguintes Professores Doutores: RONALDO DE PAULA CAVALCANTE, Doutor(a) em Teologia pelo(a) UNIVERSIDADE PONTIFÍCIA DE SALAMANCA, ESPANHA; ENIO JOSE DA COSTA BRITO, Doutor(a) em Teologia pelo(a) PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE GREGORIANA; ANTONIO RAGO FILHO, Doutor(a) em História pelo(a) PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO; LAURI EMILIO WIRTH, Doutor(a) em Teologia Moral pelo(a) UNIVERSITAT HEIDELBERG, ALEMANHA; FERNANDO TORRES LONDONO, Doutor(a) em História Social pelo(a) UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, sendo o(a) Orientador(a) do(a) candidato(a). A Banca Examinadora, tendo decidido aceitar a Tese, passou à argüição pública do candidato. Encerrados os trabalhos de argüição, os examinadores deram o parecer final sobre a Tese, tendo sido atribuídas ao(à) candidato(a), as seguintes notas:

Prof(a) Dr(a) FERNANDO TORRES LONDONO
Nota: (10,0 Dez) assinatura _____

Prof(a) Dr(a) RONALDO DE PAULA CAVALCANTE
Nota: (10,0 dez) assinatura _____

Prof(a) Dr(a) ENIO JOSE DA COSTA BRITO
Nota: (10.0 dez) assinatura _____

Prof(a) Dr(a) ANTONIO RAGO FILHO
Nota: (10.0 dez) assinatura _____

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

SETOR DE PÓS-GRADUAÇÃO

Secretaria de Processamento de Dissertações e Teses

ATA DE DEFESA DA TESE DE DOUTORADO DO(A) ALUNO(A) LOURENÇO STELIO REGA

Prof(a) Dr(a) LAURI EMILIO WIRTH
Nota: (10,0 dez)

assinatura _____

O candidato foi aprovado com a média
(Dez 10,0)

_____
Assinatura do Presidente da Banca Examinadora

Proclamados os resultados pelo(a) PROF(A) DR(A) FERNANDO TORRES LONDONO, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos, e para constar eu, LUCIANA DA SILVA ARAUJO CARILHO, lavrei a presente ata que assino juntamente com os membros da Banca Examinadora.

São Paulo, 27 de agosto de 2007.

_____
Prof(a) Dr(a) RONALDO DE PAULA CAVALCANTE

_____
Prof(a) Dr(a) ENIO JOSE DA COSTA BRITO

_____
Prof(a) Dr(a) ANTONIO RAGO FILHO

_____
Prof(a) Dr(a) LAURI EMILIO WIRTH

_____
Prof(a) Dr(a) FERNANDO TORRES LONDONO
(Presidente da Banca Examinadora)

_____
Secretária(o)

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

SETOR DE PÓS-GRADUAÇÃO

FICHA HISTÓRICO ESCOLAR

NOME
LOURENÇO STELIO REGA

MATRÍCULA
02101379

NACIONALIDADE
BRASILEIRA

NASCIMENTO
17/08/1953

NATURALIDADE
SP

R.G.
5.804.210-6 -SP

FORMAÇÃO SUPERIOR
MESTRE EM EDUCAÇÃO: HISTÓRIA, POLÍTICA, SOCIEDADE: HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO

INSTITUIÇÃO
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

LOCAL
SÃO PAULO-SP

EXAME DE SELEÇÃO (Sem/Ano)
1/2002

MATRÍCULA INICIAL (Sem/Ano)
2/2002

PROGRAMA
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

NÍVEL
DOUTORADO

Reconhecido pela Portaria 2678/05 do MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. DOU em 26/08/2005.

ESTUDOS CURSADOS

CÓDIGO	TIPO	ESTUDO	SEM/ANO	CRD	C.H.	FREQ	AVAL
CRE-02074A	DISC	GRANDES TEMAS DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO I	2/2002	3	225	100%	8.50 B
CRE-02075A	DISC	QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS E METODOLÓGICAS I	2/2002	3	225	100%	9.50 A
	ATP	ATIVIDADES PROGRAMADAS	1/2003	1	75	(**)	(**)
CRE-02076A	DISC	GRANDES TEMAS DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO II	1/2003	3	225	100%	10.00 A
CRE-02077A	DISC	QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS E METODOLÓGICAS II	1/2003	3	225	100%	9.00 A
	ATP	ATIVIDADES PROGRAMADAS	2/2003	1	75	(**)	(**)
HIS-02250A	SETEM	HISTORICIDADE DO PÚBLICO E DO PARTICULAR NA HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA	2/2003	2	150	93.3%	(***)
	ATP	ATIVIDADES PROGRAMADAS	1/2004	1	75	(**)	(**)
	ATP	ATIVIDADES PROGRAMADAS	2/2006	1	75	(**)	(**)
		ELABORAÇÃO DE TESE		12	900		

ATP-ATIVIDADE PROGRAMADA DISC-DISCIPLINA SETEM-SEMINÁRIO TEMÁTICO
SEM/ANO - Semestre/Ano CRD - Créditos C.H. - Carga Horária FREQ - Frequência AVAL - Avaliação (Nota/Conceito)
A - 9.0 a 10.0 (c/direito a créditos) B - 8.0 a 8.9 (c/direito a créditos) C - 7.0 a 7.9 (c/direito a créditos) R - 0.0 a 6.9 (s/direito a créditos)

CRÉDITOS CUMPRIDOS: 30 CARGA HORÁRIA CUMPRIDA: 2.250

Rua Ministro Godoi 969 - Sala 4A-01 - Perdizes - São Paulo-SP - Brasil - CEP.: 05015-901
Fone/Fax: (0xx11) 3670-8526 - e-mail: alunospos@pucsp.br

Agradecimentos

Ao meu orientador, prof. Dr. Fernando Torres Londoño, que não só me sinalizou o caminho, mas sempre me animou, quando tudo parecia estar perdido.

Ao prof. Dr. Alípio Márcio Dias Casali pelas preciosas sugestões no exame de qualificação, assim também agradeço ao prof. Dr. Antonio Rago Filho. Ainda ao Dr. Casali agradeço pela intermediação entre Dussel e os participantes do evento comemorativo da passagem dos seus 70 anos na PUC-SP na concessão de um CD-ROM com o texto integral de quase todas as obras dusselianas.

Ao prof. Dr. Lauri Emílio Wirth pela amizade há alguns anos na área de gestão educacional teológica.

Ao prof. Dr. Ronaldo de Paula Cavalcante pela amizade e companheirismo no labor teológico e literário.

Ao prof. Dr. Antonio Máspoli de Araújo Gomes, pela admiração na liderança e visão educacional.

Ao prof. Dr. Jorge Pinheiro dos Santos pela amizade e constante estímulo no companheirismo das descobertas.

Ao prof. Dr. Ênio José da Costa Brito pela amizade e consideração e apreciação aos meus singelos escritos.

Ao prof. Dr. Antonio Gouvêa Mendonça que sempre demonstrou interesse e entusiasmo em acompanhar minhas pesquisas.

Ao prof. Dr. Luiz Carlos Barreira, orientador do curso de Mestrado em História da Educação, que me “converteu” ao campo da História.

Ao cehiliano da primeira geração, Eduardo Hoornaert, que, apesar da distância geográfica, pela Internet me ajudou, como uma memória viva, a desvendar alguns detalhes do tema e aos demais cehilianos que, da mesma forma, se corresponderam comigo, tais como Martin Dreher, Sérgio Ricardo Coutinho, Wagner Lopes Sanches, José Carlos de Souza e Eduardo Gusmão de Quadros, que também é da mesma tradição batista que eu.

Ao prof. Dr. Emil Sobottka pela prestatividade em fornecer material de pesquisa sobre Dussel e Habermas.

Ao Sr. Jorge Luís, da Editorial Dríada no México, que me socorreu enviando a tempo livro raro sobre o pensamento de Dussel.

Ao amigo prof. Vilmar Casal, reitor do Instituto Bíblico Buenos Aires, que não

mediu esforços em buscar material bibliográfico sobre Dussel na capital Argentina, assim como também ao Deão Acadêmico do Instituto, prof. Eduardo Tatángelo e ao Bibliotecário Silvio Camacho, que também me socorreram enviando material bibliográfico.

Ao Conselho Batista de Administração Teológica e Ministerial de São Paulo, que me apoiou, inclusive financeiramente, neste empreendimento e confiou em meu trabalho.

À Faculdade Teológica Batista de São Paulo e a toda equipe de trabalho que me apoiou no expediente diário, enquanto estava na retaguarda pesquisando e escrevendo. E também pelo investimento na bolsa de estudos.

Ao prof. Elon Macena pelo tempo precioso investido na leitura desta tese para depurar os erros de digitação e da escrita. Os erros que sobraram ainda são meus.

Aos colegas, professores da Faculdade Teológica Batista de São Paulo, Alberto Kenji Yamabuchi, Jonas Machado, Jorge Pinheiro dos Santos, Celso Eronides Fernandes e outros que me ajudaram na busca de livros esgotados, mas necessários para a pesquisa.

À minha esposa Givanilda e aos três filhos, Rogério, Raphael e Renato, que sobreviveram à terceira aventura de mais uma banca, agora para o doutorado, e me apoiaram em tudo, desejo expressar meu carinho e dedicação. Na primeira banca dois filhos eram adolescentes, um era junior, e agora o mais velho está se casando dentro de algumas semanas e acabou de concluir um curso de pós-graduação, o filho do meio já concluiu o seu curso universitário, o mais novo está em fase de concluir também e à minha esposa que voltou à Universidade para uma segunda graduação. Um resumo de minha história.

Ao nosso Deus pela saúde e condições de trabalho.

R E S U M O

Por muito tempo a História da Igreja na América Latina foi escrita sob os cânones da História positivista, privilegiando a instituição, o poder, a política, a colonização e, como efeito colateral, a opressão intencionada ao povo originário da terra “en-coberta”, que, nesta forma de escrever a História, foi esquecido, ficou anônimo, sem o direito de ser fonte, de ser contado também como construtor de fatos históricos. Além disso, a História da Igreja era construída desde uma óptica eurocêntrica, isso incluía a Igreja latino-americana, que contava como um apêndice nos compêndios de História. Seria preciso provocar uma revolução na escrita da História, escrevendo-a “de baixo”, “do porão ao sótão”, à partir do povo esquecido, em vez de partir da instituição, da Igreja. Sendo assim, a presente tese tem como objetivo demonstrar que a obra histórica de Enrique Dussel se constituiu numa “outra” História da Igreja na América Latina construída a partir do Outro esquecido pela Igreja, o Outro pobre, mas também oprimido, sendo, portanto, uma História escrita a partir da alteridade, da pessoa e não a partir da instituição. Uma História escrita a partir do Outro, para o Outro e pelo Outro. Uma Alter-História. Este empreendimento de Dussel foi concretizado com a criação da Comisión para Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), por ele dirigida por 20 anos seguidos e que foi objeto de sua interlocução na efetivação e construção dos fundamentos operativos da “outra” História da Igreja na América Latina.

Palavras chaves: História da Igreja, História da Libertação, Teoria e metodologia da história, Enrique Dussel, CEHILA, Alteridade

A B S T R A C T

For a long time the History of the Church in Latin America was written following the canons of positivist History, privileging the institution, power, politics, colonization and as a collateral effect, the intentional oppression towards the original people of the “hidden” land, which through this form of writing History was forgotten, became anonymous, without the right of becoming the source, to also be counted as the builder of the historic facts. Furthermore, the History of the church was built from a eurocentric perception; this included the Latin American church that figured as an appendix in the History compendia. It would be necessary to provoke a revolution in the writing of History, doing it “from the bottom”, from “the basement to the attic”, starting from the forgotten people, instead of starting from the institution, from the Church. Thus the present thesis aims to demonstrate that the historical work of Enrique Dussel was constructed upon “another” History of the Church in Latin America, built upon the Other forgotten one by the Church, the other poor one, but also oppressed, being therefore a History written by the otherness (alterity) of the person and not by the Institution. A History starting from the Other, for the Other and by the Other. An Alter-History (Otherness-History). This Enterprise of Dussel was concretized with the creation of the Commission for the Studies of the History of the Church in Latin America – *Comisión para Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina* – (CEHILA), directed continuously by him for 20 years and which was the object of his interchange in effecting the operating foundations of the “other” History of the Church in Latin America.

Keywords: Church History, History of Liberation. Theory and methodology of History, Enrique Dussel, CEHILA, Otherness (Alterity)

S U M Á R I O

Introdução 1
Objetivo 7
Justificativa 7
A "outra" História de Dussel 7
Limitações da pesquisa 9
Percurso metodológico 11
Capítulo 1 – Enrique Dussel, um historiador que fez diferença 16
DUSSEL, PEREGRINAÇÃO E PRODUÇÃO HISTÓRICA – UMA SÍNTESE 17
O NÚCLEO DO IDEÁRIO DUSSELIANO . . . 27
A América Latina como referência fundamental de sua reflexão 27
Conceber a libertação como práxis fundamental . . 27
Descobrir o "Outro" no pobre 28
A construção de uma proposta de leitura da realidade a partir desta práxis 29
O CONTEXTO LATINO-AMERICANO QUE INFLUENCIOU DUSSEL 30
Populismo. 32
Teoria do desenvolvimento 34
Teoria da dependência 36
AS FASES DA INTERAÇÃO DE DUSSEL COM SUAS DESCOBERTAS 40
Capítulo 2 – Dussel e as hipóteses iniciais para a "outra"História 57
O PONTO DE PARTIDA PARA AS HIPÓTESES DUSSELIANAS E A CRISE NA HISTÓRIA DA IGREJA . . . 63
História e História 66
Elementos que permitem uma reflexão histórica sobre a a Igreja 70
Primeira periodização da "outra" História . . 81
A PRIMEIRA REVISÃO DAS PRIMEIRAS HIPÓTESES . 85
O axioma binário: dominação – libertação . . 88
O Outro e a práxis dominadora – o pecado e a Redenção pela práxis libertadora – a "analética" como superação do sistema totalitário 92
A analética – superação do sistema Totalizante . . 97
O historiador como "profeta" e "servo" – seria a História dusseliana o fim da história? . . . 105

Uma outra Igreja – militante – exige a escrita de uma "outra" História 107
A Teologia como fonte para a História . . . 108
A Teologia da práxis e a História 116
É preciso uma Teologia, mas da libertação do oprimido 120
Entendendo a cultura latino-americana . . . 122
Existe uma cultura latino-americana e uma cultura local? 125
Como a Igreja se relaciona com a cultura? . . 129

Capítulo 3 – CEHILA – o instrumento para concretizar o sonho da "outra" História 135
O SURGIMENTO DA EQUIPE DE COLABORADORES PARA CONSTRUIR A HISTÓRIA GERAL – CEHILA .. . 136
OS DEZ CRITÉRIOS DA HISTÓRIA DUSSEL-CEHILIANA . 143
O PAPEL DA TEOLOGIA NA CONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA EM DUSSEL – aprofundamento da questão. . . 148
O CONCEITO DE "CRISTANDADE" EM DUSSEL . . 157
A PERIODIZAÇÃO DA "OUTRA" HISTÓRIA . . . 164
1492 – MARCO TEMPORAL DE UMA RUPTURA GIGANTESCA 179
PROJETO DA "HISTÓRIA MÍNIMA" 187
NOVOS PROBLEMAS E OBJETOS 190
História desde o povo 191
Relação entre investigação e autoridade. . . . 191
História ecumênica 191
Compromisso científico e compromisso eclesial . 192
História acadêmica ou História popular . . . 192
A mulher na História da Igreja 193
Diálogo interdisciplinar 193
Destinador e destinatário 193
História popular (CEHILA-Popular) 195
Mudança de olhar, mudança de lugar . . . 199
Estender da visão para além da América Latina . . 201

Capítulo 4 – A "outra" História da Igreja na América Latina - a Alter-História de Enrique Dussel . . . 204
DA ONTOLOGIA DA NEGAÇÃO À ALTERIDADE INCLUINTE 205
O "OUTRO/POBRE" COMO CONCEITO FUNDANTE E MATRICIAL NA ALTERIDADE EM DUSSEL . . . 220
O pobre como categoria hermenêutica para a "outra" História 223
Quem é o pobre na historiografia dusseliana? . . 228
A origem teológica do enfoque no "pobre" em Dussel . 237
Sinais de mudanças no rumo epistêmico a partir do debate na CEHILA 239
O pobre dusseliano – um herói? 249
POR UMA "OUTRA" HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA

LATINA 255
Igreja popular ou Igreja dos pobres . . . 259
Construção do sentido da história 260
Fontes da "outra" História – o "Outro" como documento 263
Questões sobre a periodização 270
Os destinatários primeiros da "outra" História – o povo Pobre e oprimido 272
ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE OS FUNDAMENTOS HISTORIOGRÁFICOS DUSSELIANOS 274
Indo além do programa positivista para a História . . 275
Uma História praxeológica e de intervenção . . 278
A experiência de origem com Paul Gauthier . . 286
É a construção conceitual de Dussel o "grau zero" do conhecimento?. 289
Riscos de uma visão monopolar da história . . 292
Sobre a "utopia" – o fim de tudo, que é a Igreja dos pobres 299
É a des-totalização do ente (Ser) a Totalização do Outro? - O Outro do mundo neo-liberal, da lógica e racionalidade do mercado 301

Conclusão – A História Dusseliana – janelas abertas e portas fechadas? 304
O projeto dussel-cehiliano da "outra" História ao longo do tempo – um balancete 306
As janelas abertas que aguardam a visita de novas pesquisas 313
1. Quem de fato é o pobre para a História dussel-cehiliana? 314
2. Inclusão do regime religioso e não apenas do Cristianismo. 317
3. A "outra" História / Dussel / CEHILA e a era Bento XVI da Igreja Católica 318
4. Aprofundamento em pesquisar personagens que injetaram insumos em CEHILA 318
5. Estudar a história da Igreja por intermédio da "cultura e gramática eclesiástica" 319
6. A "missão integral" da Igreja como interlocução para a História da Igreja 320
7. A Alter-História e a fenomenologia . . . 322
8. História da Libertação e o conceito dusseliano de "coação legítima" 322
Lições de Dussel a um protestante 324
1. Salvação individual vs. engajamento na causa do Outro 325
2. A salvação não é só um fato espiritual, nem escatológico, precisa também tocar no mundo vivo e na história presente 326

3. A praxeologia batista deve ser mais do que atividade eclesiástica 327
4. A leitura bíblica deve ser nos dois sentidos: de dentro para fora, mas também de fora para dentro . . 328
5. Descoberta da América Latina 331
6. Escrever uma História da igreja a partir das vivências concretas do povo 332
A História da Igreja depois de Enrique Dussel . . 334
1. Eduardo Hoornaert 338
2. Martin Dreher 339
3. Sérgio Ricardo Coutinho 340
4. Wagner Lopes Sanches 342
5. Eduardo Gusmão de Quadros 342
6. José Carlos de Souza 344
Em busca de uma "outra" História amplamente incluinte . 344

Bibliografia 352
Obras de Enrique Dussel 352
Obras gerais 353

Anexos 362

ANEXO I – CEHILA - Conferências Gerais . . . 363

ANEXO II – CEHILA - Simpósios 366

ANEXO III – CEHILA - História 373

ANEXO IV – CEHILA: missão, visão, princípios e objetivos . 380

ANEXO V – Resumo do relatório da Asembléia Geral de CEHILA – 29-31/7/2006 – B. Aires 381

ANEXO VI – Reunião do GT do projeto de História Cultural de CEHILA 392

ANEXO VII – Dez critérios metodológicos e teológicos de CEHILA 397

ANEXO VIII – Proyeto de peridificación de la historia de la Iglesia en America Latina aprobada por el I Encuentro CEHILA – Quito (1973) 399

ANEXO IX – Tabelas das periodizações em Dussel . . 403

ANEXO X – Fotos de Dussel em sua trajetória de vida . . 410

Lista de Gráficos

Figura 1 – A relação entre Filosofia, Teologia e História . 64
Figura 2 – A relação entre "Historie" e "Geschichte". . 68
Figura 3 – As etapas sucessivas da elaboração da História (Marrou) 69
Figura 4 – Eu constituinte / Tu constituído / Vós – o

povo de Deus 72
Figura 5 – Núcleo ético-mítico – sentido da civilização . 77
Figura 6 – Lógica da libertação 95
Figura 7 – Fluxo da revelação divina na concepção católica, protestante e dusseliana . . . 98
Figura 8 – Abertura da compreensão pela fé . . . 114
Figura 9 - Roteiro para o percurso na operação histórica dusseliana 120
Figura 10 – "Tingimento" da cristandade sobre o Estado . 132
Figura 11 – Da realidade à explicação histórica . . 152
Figura 12 – Passagem da fé à explicação teológica . . 153
Figura 13 – Multi-relações de dominação da Igreja . . 157
Figura 14 – O modelo de cristandade, segundo Dussel . 158
Figura 15 – O modelo de Igreja dos pobres . . . 160
Figura 16 – Camadas constituintes da vida e história da América Latina 166
Figura 17 – CEHILA-Popular: O pobre como fonte e destinatário da História. 196
Figura 18 – Duas leituras do mesmo fato "objetivo". . 200
Figura 19 – Inclusão e exclusão na História dusseliana . 225
Figura 20 – Alter-História feita a partir do "Outro/pobre" . 236
Figura 21 – Percurso histórico do surgimento da CEHILA . 239
Figura 22 – Relações de fraternidade e relações de força-poder 259
Figura 23 – O colonizador e o índio como "Outro" . . 262
Figura 24 – As fontes na História oficial e na "outra" História 264
Figura 25 – Os destinatários da História oficial e da "outra" Historia da Igreja 273
Figura 26 – Da história passada à nova ordem . . 283
Figura 27 – Grau zero do conhecimento e experiências fundantes de Dussel 291
Figura 28 – O acontecimento, a conjuntura e a estrutura . 292
Figura 29 – Correlações entre fatores materiais e imateriais 294
Figura 30 – Evolução dussel-cehiliana aplicada à Igreja . 300
Figura 31 – História dusseliana – escrita "de baixo" . 311
Figura 32 – O círculo hermenêutico-teológico . . 330
Figura 33 – Totalidade, exterioridade, povo . . . 349

Lista de Quadros

Quadro 1 – As quatro fases da vida de Enrique Dussel . 44
Quadro 2 – Detalhes da vida de Enrique Dussel divididos nas quatro fases de sua vida 46
Quadro 3 – A periodização de "Hipótesis" . . . 83
Quadro 4 – Níveis erótico, pedagógico e político . . 90
Quadro 5 – Relação e ocorrência da dominação . . 91
Quadro 6 – Condição de opressão / libertação . . 96

Quadro 7 – Cinco níveis no roteiro da analética . . 102
Quadro 8 – Ontologia da dominação 109
Quadro 9 – Teologia moderna européia comprometida com a práxis da dominação 110
Quadro 10 – Cinco termos do léxico da cultura latino-americana. 124
Quadro 11 – Coleção de "História Geral" . . . 140
Quadro 12 – Três grandes períodos da "História Geral" . 168
Quadro 13 – Periodização para o Protestantismo na América Latina 169
Quadro 14 – Periodização comparativa da "outra" História da Igrejá – Dussel-CEHILA. 175
Quadro 15 – Periodização do texto "50 anos de História da Igreja na América Latina" de Dussel . . . 177
Quadro 16 – Comparação entre CEHILA e CEHILA-Popular 199
Quadro 17 – Dupla via na abertura ao Outro . . . 214
Quadro 18 – Percurso no desenvolvimento do rumo epistêmico de Dussel a partir dos debates em de CEHILA 241
Quadro 19 – As gerações de CEHILA e seus enfoques . 242
Quadro 20 – Quem "conta" a História da opressão . . 261
Quadro 21 – Comparação entre o programa rankeano e o empreendimento dusseliano da História . . 277

Lista de Fotos

Foto 1 – Eduardo Hoornaert 338
Foto 2 – Enrique Dussel 349

Obs.: No ANEXO X figuram as demais fotos

Abreviaturas das obras de Enrique Dussel utilizadas

20TP *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI, 2006.

50HIAL *Los últimos 50 años (1930-1985) en la Historia de la Iglesia en América Latina.* Colombia: Indo-American Press Service Editores, 1986

ARR *Apel, Ricoeur y Rorty y la filosofía de la liberación – con respuestas de Karlo-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Cidade do México: Universidade de Guadalajara, 1993.

AIPH Autopercepción intelectual de un proceso histórico. In: *Anthropos*, Barcelona, Espanha: Proyeto A Ediciones, n. 180, p. 13-26, set.–out. 1998.

CDL I *Caminos de liberación latinoamericana I*, Buenos Aires: Latinoamérica Libros SRL, (1972).

CDL II *Caminos de liberación latinoamericana II*, Buenos Aires: Latinoamérica Libros SRL, (1973).

DCCL *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Salamanca: Sígueme, 1978.

EC *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.

ELEGE *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madri, Espanha: Trotta, 2006.

ELL I / II / III Vol I e II – *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
Vol III – *Filosofía Ética Latinoamericana – de la Erótica a la Pedagógica*. México: Edicol, 1977.

EO *1492 – El encubrimiento del Otro – hacia el origen del 'mito de la Modernidad'.* La Paz, Bolívia: Plural Editores & Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - UMSA, 1994.

FEL IV *Filosofía ética latino-americana IV – La política latino-americana (Antropológica III)*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, Centro de Enseñanza Desescolarizada, 1979.

FL *Filosofía de la Liberación*. México: EDICOL, 1977.

HG *Historia general de la Iglesia en América Latina – Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina.* Salamanca, Espanha: Sígueme & CEHILA, 1983.

Hip *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en America Latina.* Barcelona: Estela-IEPAL, 1967.

HL *História Liberationis – 500 anos de História da Igreja na América Latina.* São Paulo: Paulinas & CEHILA, 1992. Obra organizada por Dussel.

HIAL *Historia de la Iglesia en la América Latina – medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madri: Mundo Negro-Esquila Misional, 1992.

MFL *Método para una Filosofía de la liberación – superación analéctica de la dialéctica hegeliana.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

PLFL *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1983.

PHIAL *Para una Historia de la Iglesia en América Latina – I Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Quito (1973)*. Barcelona, Espanah: Nova Terra, 1975.

PTMCG *La producción teórica de Marx. Un comentario a los 'Grundrisse'*. México: Siglo XXI, 1985.

SMDE "Sistema-mundo, dominação e exclusão – apontamentos sobre a História do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina", artigo escrito em 1995 e publicado em HOORNAERT, Eduardo, *História da Igreja da América Latina e no Caribe – 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 39-79.

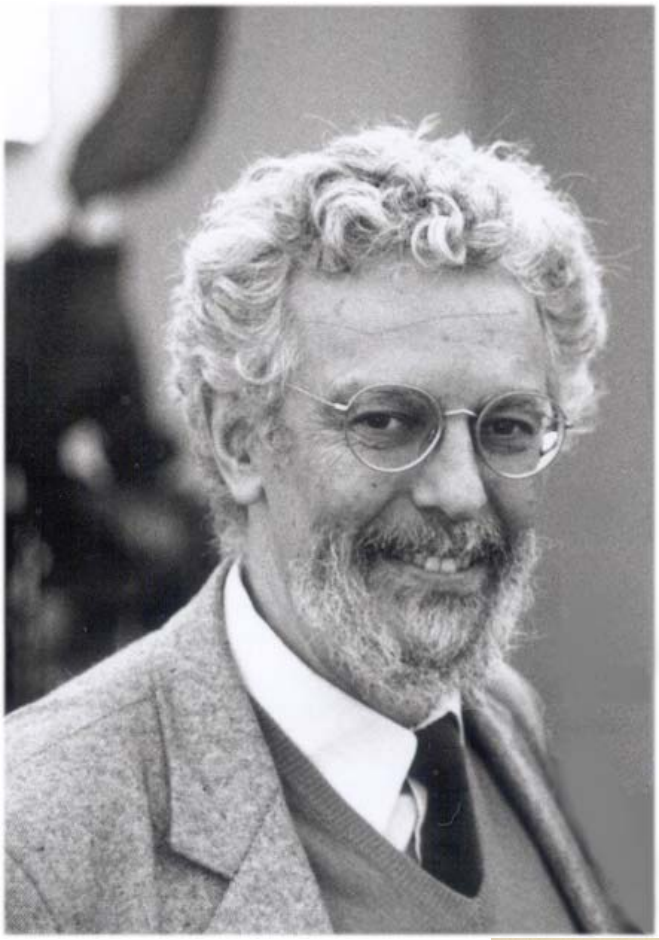
TIFL *Transmodernidad e intercuturalidad – interpretada desde la Filosofía de la Liberación.* Cidade do México: UAM-Iz, 2005.

TLPD *Teologia da Libertação – um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.

Aquella noche, con una vela por toda iluminación, escribí a mi amigo historiador mendocino Esteban Fontana: 'Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres!'. Era 1959, antes de muchas otras experiencias. Esta era la «experiencia originaria» que se instalaba debajo de toda transformación epistemológica o hermenéutica futura.
Enrique Domingo Dussel Ambrosini
AIPH, p. 17.

Despertar a Igreja Latino-americana de sua 'amnésia' foi uma tarefa apaixonante.
Enrique Domingo Dussel Ambrosini
Em entrevista a Armando Lampe

LAMPE, Armando (org.). *Ética e a Filosofia da Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis & São Paulo: Vozes & CEHILA, 1995. p. 24



Enrique Domingo Dussel Ambrosini
Na Loyola University, Chicago – 1994

Enrique Domingo Dussel Ambrosini
Instituto de Estudos Latino-Americanos (IELA) da UFSC
Jornadas Bolivarianas
Florianópolis, SC - Brasil
20/11/2006

Introdução

Quando Enrique Dussel enunciou, nos anos 60, o projeto de CEHILA, fez um chamado visionário a descolonização de nossa identidade cristã.[1]

Ao ler um texto de História, é comum observar a omissão de seu autor quanto aos aspectos teóricos e metodológicos adotados na operação histórica realizada, pois raramente os autores se ocupam em demonstrar como selecionaram suas fontes e as perguntas que a elas fizeram; qual visão tiveram dos fatos históricos, por que elegeram alguns fatos e outros ficaram de lado; como os atores do processo histórico foram tratados, quais foram escolhidos, quais foram esquecidos ou omitidos; como consideraram as ocorrências na linha do tempo ou se nem sequer consideraram uma linha do tempo, deixando de lado uma História acontecimental.

Estas preocupações são fundamentais para se conhecer o trabalho de um historiador, quais foram os seus critérios seletivos, as forças impulsoras para sua pesquisa, enfim, o que o levou a construir seu trabalho histórico. No caso da vasta produção histórica empreendida por Enrique Domingo Dussel, essas dúvidas não podem ser levantadas, pois seu trabalho é elaborado a partir de hipóteses, de pilares que ele vai descrevendo em sua trajetória acadêmica.

[1] SALINAS, 1995. p. 173.

Mas quem é Enrique Dussel?[2] É um filósofo argentino, filho de um médico de origem alemã, agnóstico, de formação positivista.[3] Nascido num vilarejo sem importância estratégica localizado a 150 km de Mendoza, na Argentina. Quando jovem, Dussel foi um ativo participante na liderança da Ação Católica em Buenos Aires, realizando reuniões e envolvendo a participação de outros jovens. Desde cedo aprendeu a mobilizar pessoas em busca de ideais, percorrendo de bicicleta a cidade em busca de aliados. A sua juventude foi assim, um período preparatório para seus empreendimentos futuros.

Dussel explicita o caráter interpretativo do historiador, em oposição à compreensão positivista de que a História se faz com documentos cujos dados serão apenas expostos assepticamente pelo historiador, um mero empilhador e selecionador de documentos. Para ele, além de todo acontecimento histórico ser irrepetível e único

> todo relato ou descrição de um *fato* histórico não pode ser transparente, neutro e imediato. Todo relato supõe uma 'interpretação', seja essa consciente ou inconsciente, querida ou não voluntariamente intencionada. Toda História da Igreja supõe certo manejo dos fatos eclesiais. Da concepção (seja cotidiana ou teológica) que se tiver da Igreja, dependerá a História que se fará. Na América Latina estamos ensaiando uma História da Igreja desde certa *experiência* da comunidade institucional fundada por Jesus Cristo.[4]

A preocupação de Dussel foi escrever uma História desde[5] o povo pobre e oprimido, e não desde a instituição – Igreja Católica. Sua preocupação foi construir o seu empreendimento histórico por intermédio de hipóteses conscientes e explícitas, uma História que desnudasse a situação concreta de opressão vivida pelo povo latino-americano, até então, ocultada e

---

[2] A partir daqui vou indicar Dussel apenas como Enrique Dussel ou simplesmente Dussel, como geralmente tem sido indicado na literatura acadêmica.

[3] LONDOÑO, 1995, p. 35.

[4] *HL*, p. 5. Destaques no texto feitos por Dussel. Nesta citação, ainda que Dussel tenha utilizado a palavra "história" com "h" minúsculo, para designar a disciplina, o "escrever a história", alteramos para iniciar-se com "H" por entendermos que escrita com "h" designa o processo histórico. Sobre isso veja JAGUARIBE, Hélio. *Um estudo crítico da História*. São Paulo: Paz & Terra, 2001, p. 30ss.

[5] "Desde" é uma expressão utilizada comumente em espanhol e tem uma ênfase maior do que a expressão equivalente em português "a partir de".

esquecida pela História oficial da Igreja Católica, que era uma História apologética,[6] triunfalista,[7] política e elitista. Tanto isso é verdade que sua obra pioneira, publicada em 1967, acabou recebendo o titulo "Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina", isto é, antes de se envolver com o grande empreendimento da História Geral da Igreja[8] na América Latina, não apenas de sua lavra, mas de um batalhão de especialistas, que por ele foram "convertidos" a um novo e diferente modo de fazer História.

"Hipótesis"[9] transformou-se em tema de conferências por todo o continente e, mais do que isso, impulsionado pela concretização da compreensão da "igreja dos pobres" do pós-Vaticano II e pós-Medellín, acabou se convertendo em assunto nos cursos pioneiros dedicados ao estudo da História da Igreja na América Latina, em Quito, Equador, no IPLA.[10] A busca por hipóteses para a operação histórica demonstra que Dussel não aceitava ser a construção de um texto de História uma tarefa ingênua *de quem pensa que seu relato histórico mostra a realidade mesma por haver acessado ao documento do passado*, pois para ele quase sempre, numa operação histórica comum, se chega apenas aos documentos das classes dominantes, visto que são as que sabem escrever, e que a seleção deles e as perguntas a eles feitas dependem do ponto de vista do historiador, sendo necessário, portanto, que se considerem os documentos e a escrita da História num debate epistemológico

---

[6] LAMPE, 1995, p. 63, 64.

[7] Veja depoimento de Eduardo Hoornaert sobre estes dois adjetivos aplicados à História da Igreja quando cita conversa que teve com o hitoriador brasileiro José Honório Rodrigues sobre o empreendimento Dussel-CEHILA. Hoornaert diz: *Ele me disse de chofre: A história do Brasil é uma droga. Mas a pior história de todas é a história da igreja: descamba sempre, ou para o triunfalismo ou para a apologética. Não conheço nenhum trabalho sério.* In: Uma breve História de CEHILA-Brasil, disponível em <http://www.cehila-brasil.com.br/Biblioteca/Arquivo_18.doc>. Acesso em: 19/05/2007.

[8] O volume de Dussel, o primeiro da coleção da História Geral, foi intitulado "História General de la Iglesia em America Latina", que mencionarei em todo texto desta tese como "História Geral". Faço esta observação para indicar que para Dussel o que contou foi a escrita da História da Igreja, a alteração para História do Cristianismo foi produto de desenvolvimento na CEHILA. Sobre isso veja o Quadro 18 – Percurso do desenvolvimento do rumo epistêmico de Dussel a partir dos debates em CEHILA.

[9] É desta forma que vai ser indicado nesta tese o texto "Hipótesis para una História de la Iglesia en America Latina." de Dussel, mantendo a palavra em espanhol.

[10] Instituto Latino-Americano de Pastoral (Instituto Pastoral Latino Americano – IPLA).

crítico.[11]

Assim, depois de um trabalho "missionário" e desbravador, não apenas conquistando adeptos, mas também desenvolvendo as hipóteses iniciais para a construção de uma História mais compatível com a realidade vivida pelo povo latino-americano, desvendou um inédito empreendimento de uma História da Igreja escrita a partir dos pobres e da periferia, uma História que faz da voz do pobre o centro e a fonte da pesquisa.[12] O pobre se torna em categoria[13] epistêmica que vai se ampliando em sua abrangência, a começar pelo índio, mas também incluindo o negro, o trabalhador rural, a mulher e todos quantos foram excluídos da História oficial e dos sistemas sociais e religiosos de vida. O empreendimento histórico dusseliano é **inclusivo**,[14] por ser mais amplo e universal, ao dar conta de ampliar as fronteiras institucionais ultrapassando as linhas limítrofes entre a Igreja oficial e a igreja dos pobres. Dussel se valeu, assim, dos recursos que em seu "kairós" estavam já disponíveis pelos avanços das ciências sociais no campo da História[15] e do método histórico-crítico. Além de **abrangência continental**, alcançando a América Latina toda, incluindo o Caribe, mas também com intenções de ultrapassar esse espaço geográfico, para alcançar a África e Ásia, a História dusseliana também aspirou suprimir as barreiras e limites confessionais, tornando-se uma **História ecumênica**. O próprio Dussel atribuía um ineditismo a este empreendimento, que, como mencionei acima, envolveu um batalhão de especialistas "convertidos" aos seus ideais fundantes. Em sua obra "História

[11] O texto em itálico é citação literal e o restante do parágrafo tem referência em *HIAL*, p. 56. As citações no corpo do texto da tese serão em itálico. Aspas simples serão utilizadas dentro de uma citação, quando um autor usar aspas no texto citado, Palavras com significado especial, palavras extrangeiras, nomes de livros serão indicados entre aspas duplas.

[12] Inseri aqui a expressão "voz do pobre" e mais adiante vou falar sobre a importância do ato de "ouvir o Outro" na perspectiva dusseliana em vez de simplesmente "ver o outro".

[13] *HIAL*, p. 25.

[14] O negrito será utilizado para indicar ênfase ou para indicar título de parte ou sub-parte.

[15] Ainda que Dussel não demonstre ter tido contato mais íntimo com os autores da *Nouvelle Histoire*, vamos lembrar aqui das conquistas dos "annalistes", já em fase adiantada de discussões sobre a operação histórica na época de Dussel, especialmente contra o Positivismo rankeano que, de certa forma, dominava a escrita da História no campo eclesiástico. Ao longo desta tese vou fazer estas comparações apenas adjetivas, mas não substantivas.

Geral", que deu o ponto de partida a este incomum modo de fazer História envolvendo um time de parceiros que trabalhavam num "estado de cumplicidade", ele anuncia que não havia nascido na *América Latina uma escola homogênea de historiadores da Igreja com igual metodologia crítica*.[16] Com isso expressa seu anseio de criar uma nova geração de historiadores comprometidos com a própria História que fossem escrever, como revolucionários que se engajam numa causa.

A sua produção acadêmica não se restringiu à História da Igreja, mas também abrangeu no presente interlocuções no campo da Filosofia, da Teologia e da Ética. É possível ver nestes campos de conhecimento abrangidos pela literatura dusseliana o fluxo de uma conexão de fundamentos unificados, de modo que seus textos se completam em si sobre os mesmos pilares estruturais de compreensão do mundo, que, aliás, pode ser resumido na frase "sistema-mundo – dominação e exclusão".[17] Como será possível ver adiante, a expressão "dominação – exclusão" faz parte do glossário compreensivo na historiografia dusseliana.

Ainda que o termo "metanarrativa" possa ser polissêmico, é possível aplicá-lo à dimensão da obra dusseliana no sentido de que ele procurou construir um *sistema teórico ou filosófico com pretensões de fornecer descrições ou explicações abrangentes e totalizantes do mundo ou da vida social*.[18] Ao arriscar essa hipótese de que Dussel constrói uma metanarrativa, faço baseado no fato de que ele procura dar conta de explicar o mundo não apenas em seu âmbito religioso, mas fora dele, criando até um termo próprio para explicar melhor, dentro de sua cosmovisão, a pós-modernidade – transmodernidade.[19]

Sobre a abrangência e amplitude da obra dusseliana, Casali indica que

---

[16] *HG*, p. 12.

[17] Veja sobre isso o artigo de Dussel Sistema-mundo, dominação e exclusão – apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina (SMDE). In: HOORNAERT, 1995, p. 39-79.

[18] TADEU DA SILVA, 2000. p. 78.

[19] Veja *TIFL*.

> Dussel pretende empreender um programa crítico completo. Sua diversificada formação e sua admirável versatilidade intelectual realmente permitem-no movimentar-se com uma certa agilidade em vários campos do saber. Nisto o seu discurso comporta uma enorme riqueza sugestiva, traz grandes sínteses interdisciplinares, grandes aberturas, intuições brilhantes. Discurso típico dos brilhantes críticos humanistas.[20]

O risco de uma obra dessa envergadura é conter dificuldades não apenas conceituais, mas operacionais e é o que Casali observa em sua análise: *na mesma medida dessas aberturas críticas, seu discurso apresenta inevitavelmente dificuldades operativas em termos de prática política concreta, o que o coloca politicamente mais próximo do socialismo utópico que do científico*.[21] Mas não se engane, pois Dussel sempre vai se superando em sua trajetória para reconstruir a compreensão do mundo à luz de seus macro-conceitos de modo que as observações feitas em 1979 por Casali já estão superadas pelo próprio Dussel que, no momento, se ocupa em seus artigos mais recentes procurando dar conta dos grandes dilemas éticos e políticos que lidam com a sobrevivência da humanidade.[22]

Mas também não é possível falar de Dussel sem mencionar esse grupo de parceiros que se constituiu na CEHILA,[23] organizada sob sua liderança em Quito, Equador, em janeiro de 1973, sob os auspícios do CELAM,[24] transformada em seguida numa organização juridicamente autônoma de modo a deixar seus membros atuarem com liberdade acadêmica, uma vez que as perspectivas que se apresentavam já sinalizavam divergências durante o seu palmilhar da construção histórica sobre a Igreja Católica no continente, mesmo porque os pressupostos fundantes assumidos pela CEHILA sob a influência dusseliana eram diferentes dos assumidos pela oficialidade católica mundial. Por seguidos vinte anos, CEHILA esteve sob a presidência de

---

[20] CASALI, 1979, p. 165, 166.

[21] Ibid., p. 166.

[22] Veja o mais recente livro lançado por Dussel no 2º semestre de 2006 (*20TP*) como uma síntese de seu pensamento nos últimos anos sobre a Política. No decorrer da tese e especialmente em seus últimos parágrafos falarei mais sobre esse texto.

[23] Comisión para Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina.

[24] Conselho Episcopal Latino-Americano (Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM).

Dussel, que a comandou com maestria segundo variados depoimentos em documentos históricos descritivos de sua vida. Aliás, os nomes Dussel e CEHILA acabam se constituindo um amálgama vital. A este conjunto vai se associando outros nomes como Eduardo Hoornaert, Maximiliano Salinas, José Oscar Beozzo,[25] ainda que cada um deles possa ter as suas divergências com a massa conceitual dusseliana.

CEHILA é *obra e criação de Dussel*.[26] Assim, tratar de Enrique Dussel sem mencionar CEHILA seria fragmentar a sua produção e história de vida, ele que mobilizou, como que um comandante, os integrantes da CEHILA com sua visão e matrizes cosmovisionais.

Ao explicitar seus fundamentos teórico-metodológicos, Dussel mostra a mudança do papel do historiador durante a escrita da História em termos de disposição e de posição, pois *se antes era proibido, em tese, aparecer na pesquisa, o que é uma interdição impossível de ser cumprida, agora ele é obrigado a 'aparecer' e a explicitar sua estrutura teórica, documental e técnica e o seu lugar social e institucional*.[27] Como se pode ver, é instigante e envolvente estudar os elementos fundantes da História dusseliana.

A "outra" História de Dussel. Posto isto, já é possível explanar o motivo da escolha do título desta tese como "A 'outra' História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro, pobre e oprimido – a Alter-História construída por Enrique Dussel". Veja que a expressão "outra História " está entre aspas para fazer referência à magnitude do projeto dusseliano, que tem sido um marco e ruptura com a operação histórica praticada na construção da História da Igreja em termos universais. O próprio Dussel levanta a possibilidade de que o seu labor historiográfico seria uma um novo modo de fazer História.[28] E em data mais avançada em relação ao seu primeiro momento da escrita de suas hipóteses ele recorda que *não se tratava de*

[25] Em toda a tese estes nomes serão sempre lembrados constantemente como parceiros de Dussel em seu empreendimento, especialmente Hoornaert.

[26] LAMPE, 1995, p. 7.

[27] REIS, 1996, p. 46. Aspas do próprio autor.

[28] Veja *HG*, pg 56ss.

escrever uma obra; tratava-se de dar origem a uma 'escola histórica' em nosso continente cultural.[29] Além disso, nesse mesmo artigo, Dussel fala de três gerações de historiadores – a primeira é a dos antigos, a segunda dos fundadores de CEHILA e a terceira é a dos continuadores desse empreendimento dussel-cehiliano, que ele menciona não se constituir mais de clérigos, *mas de investigadores, professores ou intelectuais leigos*.[30] Em outras palavras, Dussel tinha como intenção imprimir na América Latina uma nova maneira de se fazer História da Igreja, criar novas gerações de historiadores, com nova visão, nova perspectiva operacional.

Objetivo. Assim, esta tese tem como objetivo demonstrar que a obra histórica de Enrique Domingo Dussel se constituiu numa outra História da Igreja na América Latina construída a partir do Outro esquecido pela Igreja, o Outro pobre, mas também oprimido, sendo, portanto, uma História escrita a partir da alteridade, da pessoa e não a partir da instituição, que é o lugar do poder e da dominação.[31] Uma História escrita a partir do Outro, para o Outro e pelo Outro.

Justificativa. Além de sua magnitude exposta nesta introdução, o tema e a abordagem se justificam, pela própria produção histórica do Cristianismo não apenas latino-americano, que nem sempre se preocupa com a busca de fundamentos teóricos e metodológicos indicando o descuidado geral dos historiadores do Cristianismo em se alinharem com o Positivismo[32], com uma história político-institucional, e a sua atuação muitas vezes como intelectuais orgânicos [33] (Gramsci) ou como meros colecionadores de

---

[29] *SMDE*, p. 39. Áspas de Dussel. É dessa maneira que vou indicar os destaques especialmente nas citações de Dussel.

[30] *SMDE*, p. 44. Obs.: Para as obras de Dussel, evitei o uso da expressão "ibid." ou "op. cit." para facilitar a consulta aos leitores.

[31] BEOZZO, José Oscar. História da Igreja na América Latina. In: *Boletim da CEHILA*, n. 12-13, p. 18, mar. 1978.

[32] No meio protestante isso é demonstrado por SILVA, 1994, p. 95.

[33] A expressão "intelectuais orgânicos" aplicada aqui deve ser considerada desta forma mesmo, ainda que aplicada ao âmbito religioso. O que se pretende aqui é demonstrar que, mesmo sendo religioso, um historiador da igreja poderá agir como um intelectual orgânico no sentido gramschiano e não como um intelectual tradicional aplicado por Gramsci aos

documentos e narrativas cronológicas e acontecimentais da história, que no fim se transformam em livros que acabam sendo estudados pelas escolas teológicas que, em sua maioria, formam o quadro de "profissionais" religiosos, promovendo um ciclo contínuo de aprendizagem reprodutora do passado, com privilégio da função da memória e não da mente. Por isso mesmo, é possível demonstrar que o projeto dusseliano discutido nesta tese é inovador por construir a História desde o Outro, o Outro oprimido, esquecido pela História oficial, por isso mesmo uma **Alter-História**.

Limitações da pesquisa. Dentro do espaço dedicado para a apresentação das limitações desta tese, indico, em primeiro lugar, que a preocupação é com as operações históricas de Dussel, isto porque a interlocução de Dussel com o mundo acadêmico é ampla, assim também a sua obra é extensa e é quase que impraticável o seu esquadrinhamento em nível capilar. Há algumas dificuldades patentes em se pesquisar o pensamento dusseliano, em primeiro lugar, não é tarefa fácil trabalhar na análise de um pensamento que ainda está vivo e dinâmico, tal como está ainda vivo o filósofo que o produziu.[34] Em segundo lugar, o pensamento de Dussel tem uma trama própria em seu enredo, com publicações, republicações e ampliação de seus conceitos à medida que ele os vai produzindo. Assim, não é possível fragmentar ou delimitar nitidamente a sua produção histórica apenas estudando-se os textos históricos por ele produzidos, havendo necessidade de descer nas artérias e capilares da estrutura de suas hipóteses, mas isso também tem certo limite a partir do tempo que se tem disponível para a pesquisa, pois a sensação que se pode ter em pesquisar Dussel é que, quando se chega a um piso num determinado assunto, se percebe uma pequena abertura para um nível mais profundo, ao passar por essa abertura para saber aonde vai dar, se abre mais um grande espaço para pesquisa e assim por diante, dando ao estudioso a sensação de que nunca se conseguirá chegar ao ponto de partida de sua abordagem, gerando uma sensação de impotência,

clérigos. Veja GRAMSCI, Antonio. *Intelectuais e a Organização da Cultura*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1989, p. 23.

[34] VILLA, 1993, p. 3.

uma percepção de sempre estar produzindo uma análise inacabada.

Mas, além disso, depois de se conseguir “invadir” a mente dusseliana pelos textos fertilmente produzidos e conseguindo-se compreender as linhas mestras de um determinado ponto de vista do nosso autor, tem-se o desejo de se prosseguir a dissecação até as últimas conseqüências, mas o relógio avisa que para os propósitos da tese os dados necessários já foram suficientemente obtidos. Após isso a sensação que fica é a da ansiedade germinada pela limitação do tempo, somente atenuada pela promessa interna da consciência de que ao terminar esse empreendimento será possível voltar às fontes da pesquisa e livremente, sem a pressão do tempo, re-perscrutar o que ficou em suspenso.

Também é preciso considerar que esta tese procurou se deter no labor histórico de Dussel, ainda que fazendo incursões em suas hipóteses e rastreando as suas leituras que foram julgadas necessárias para expor com mais clareza o “subsolo” de suas idéias ligadas ao campo da produção histórica. Com tudo isso, então, o que se quer dizer é que, sendo a preocupação da tese com a obra histórica de Dussel, não seria possível fazer um estudo abrangente de todos os seus textos e áreas de estudo, que, pelo seu elevado volume,[35] se torna praticamente impossível numa tese que, por sua natureza, possui os necessários recortes. Isso também quer dizer que não foi preocupação detalhar a biografia de Enrique Domingo Dussel Ambrosini, isso já tem sido feito em outras obras.

Mas também será preciso indicar como limitação que essa tese não pretende construir uma narrativa histórica da vida de CEHILA, pois isto já é suficiente para um novo recorte e uma outra pesquisa, desta forma, procurar-se-á fazer as devidas ligações entre Dussel e o seu “time” de historiadores, sem, contudo, haver investimento no detalhamento específico da própria CEHILA. Alguns anexos estão sendo inseridos nesta tese para que se tenha uma visão histórica de CEHILA e seu atual momento.

[35] E mesmo porque Dussel reaproveita constantemente seus textos integrando-os ou adaptando-os em novos livros e artigos de modo que o rastreamento de sua produção se torna uma operação por demais investigativa e complexa que foge ao escopo desta tese.

E, já que estou falando em CEHILA, será preciso também destacar a limitação que tive ao buscar especialmente documentos da CEHILA. Lamentavelmente não foi possível encontrar todos os seus Boletins, por exemplo, fonte preciosa de dados, mas também com referência, em menor monta, às obras e artigos de Dussel. Na empreitada pela busca de fontes foi preciso buscar material no México, em Buenos Aires e Madri. Fica aqui um desafio aos cehilianos para organizar melhor e disponibilizar seus documentos para pesquisadores no futuro.

Quanto à bibliografia ao final da tese será preciso esclarecer que é representativa, onde nem todos os livros pesquisados foram inseridos, mas apenas aqueles que efetivamente foram utilizados na construção da tese.

Além disso, dentro do campo das limitações desta tese, será necessário afirmar que, como seu autor, eu pertenço à tradição protestante batista, portanto, minha cosmovisão e transfundo possuem esse colorido que se tornou explícito em inúmeras ocasiões na elaboração do texto, mas também sempre presente em minhas análises, destaques e considerações. No compósito da minha visão de mundo ainda será preciso considerar que minha formação de aderência é teológica e filosófica, tendo a formação histórica vindo mais tarde em minha carreira.

No decorrer do texto será possível perceber que há um certo incômodo entre mim e parte da argumentação de Dussel, especialmente por causa de minha tradição protestante conversionista acompanhando um autor que eu poderia chamar de “eclesionista”. Assim, a tese revela tensões em minhas argumentações, mas, mesmo assim, preferi enfrentá-las do que agir defensivamente, ou mesmo rejeitar a pesquisa deixando de lado a oportunidade de aprender com a magnitude de Enrique Domingo Dussel Ambrosini. Por isso mesmo, incluí na conclusão da tese uma seção indicando algumas das lições de Dussel a um protestante. E, posso garantir, que tenho outras lições a aprender com ele.

Percurso metodológico. A tese foi construída essencialmente a partir de pesquisa bibliográfica, considerando textos de Dussel, mas também

seus comentadores, muitos deles, senão discípulos, companheiros cehilianos de trabalho, mas também foram utilizados textos outros que surgiram, como esta tese, de interessados em conhecer seu pensamento e nem sempre simpatizantes de Dussel. A escolha dessa variedade de textos foi com o propósito de trazer à tese matizes mais amplas de análises e avaliações.

No percurso metodológico desta tese foi preciso fazer como que uma radiografia, uma ação "invasiva" no pensamento dusseliano com vistas a demonstrar as suas principais conexões e nexos internos, seus fundamentos que partem de um nível mais profundo do que apenas o estabelecimento de técnicas operativas do labor histórico. Mas também é possível dizer que o trabalho elaborativo desta tese teve um caráter cartográfico, se considerarmos a cartografia como *um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem*[36] tendo, assim, o papel de delinear a superfície da paisagem. Assim, como uma cartografia, esta tese procura mapear a operação histórica dusseliana destacando e localizando os seus destinos de modo que, aquele que se interesse em estudar a História dusseliana e mesmo a cehiliana, possa ter em mãos uma carta de navegação para conseguir traçar um plano de compreensão a partir das localizações identificadoras dos rumos tomados pela "outra" História, como um comandante que precisa de uma carta de navegação para traçar o seu plano de viagem. Falo metaforicamente em cartografia porque a História toca a superfície dos eventos na linha temporal. Mas para estudar a História dusseliana é preciso, e isso é perceptível logo no início do estudo de seus textos, ir mais fundo do que apenas considerar os eventos do passado, por isso é que comparativamente foi preciso realizar uma operação cartográfica e radiográfica ao mesmo tempo.

Além disso, entre a opção natural da seqüência da trama do texto eu me vi entre duas opções, entre outras que pudessem ser citadas – a abordagem temática e a abordagem historicizante. A primeira, mais compatível com minha formação teológica e filosófica, premiaria a discussão fracionada e segmentada da obra dusseliana que privilegiaria as categorias do pensamento

[36] ROLNIK, p. 23.

de Dussel que giram em torno da alteridade, classificando sistematicamente suas conclusões e correndo o risco de anacronismo com seu pensamento, que é profícuo, além de dinâmico, pois a impressão que dá lendo Dussel é que seus pensamentos ficavam correndo atrás de sua reflexão e visão dinâmica do mundo, saltitando por cima de pilares fundantes sempre explícitos em seus textos.[37] A segunda, considerando o caso de um trabalho histórico, não se preocupa enfaticamente em explicar sistematicamente as categorias de um autor, mas em rastrear a construção destas categorias, historicizar e mostrar as suas fontes e as matrizes dessas categorias.

Procurei, então, seguir as duas alternativas, pois enquanto que no terceiro e quarto procurei tratar de tópicos sobre o que eu chamo de "outra" História de Dussel, escolhi a segunda alternativa na construção do texto até o segundo capítulo. E, neste último caso, tratando-se de Dussel há uma série de matrizes, de fontes e toda uma série de interlocuções – especialmente com teóricos europeus que entendiam ser aquela região centro do mundo, desconsiderando a América Latina. Na tecitura do texto da tese será possível, então, notar que Dussel foi impactado por uma série de situações que produziram também uma série de interlocuções, tais como: (1) Igreja Católica na América Latina e o que se passou com ela especialmente depois do Concílio Vaticano II, em que a participação de Dussel foi marcante nesta nova fase na Igreja especialmente com o fornecimento do aparato conceitual e fundante para a Teologia da Libertação; (2) a segunda interlocução é a própria América Latina e aqui temos a América nos anos 50 e 60 que tem uma chave que é toda questão do desenvolvimento, mais a questão de Cuba. Nessa interlocução é possível localizar a perseguição contra ele e o seu exílio no México; (3) depois temos a interlocução dele com o que se passou no mundo e, talvez, aqui o mais importante seja a questão da queda do muro de Berlim, que representou o fracasso do Socialismo real e os fracassos que surgiram concomitantemente – da Nicarágua, dos socialismos na América Latina e o

[37] Veja REGA, Lourenço Stelio Rega. Elementos da construção historiográfica de Enrique Dussel, texto não publicado, elaborado para atender exigências de colóquio de Doutorado em Ciências da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC-SP, 2005.

surgimento do neoliberalismo – que é outro ponto de preocupação mais recente de Dussel; (4) finalmente temos a evolução do seu pensamento especialmente com os filósofos. Aliás, é raro ver Dussel dialogando com os historiadores, especialmente com os grandes historiadores da Escola Francesa e mesmo com a inglesa. Assim, o diálogo de Dussel é com o pensamento filosófico.

Desta forma, é possível observar neste texto certa repetição de conceitos dusselianos, pois segui o "sabor" da construção do pensamento de Dussel para poder capturar as suas variadas nuances. E é assim que a avaliação e comentários sobre a abordagem dusseliana vai seguindo, especialmente no segundo capítulo o desenrolar do seu pensamento, em vez de se construir o texto de forma dedutiva, uma vez que a escolha, neste caso, foi por uma abordagem historicizante. É preciso esclarecer que esta roteirização do texto, espécialmente no capítulo 2, seguindo a cadência ou fluxo temático dusseliano, também foi a opção para se evitar, ao máximo, perder importantes detalhes do desenvolvimento do pensamento historiográfico de nosso autor.

Nesse rumo, naturalmente optei por seguir de perto seu estilo circular em torno dos eixos principais de suas hipóteses, entre eles, o tema central do Outro, que se apresenta numa tensão binária – opressor → oprimido. Em outras palavras, Dussel lança eixos impulsores de seu pensamento e vai desenvolvendo de modo "dissecativo" cada um eles, dando a impressão que está "andando em círculos". Comparativamente é possível ilustrar que a produção dusseliana é como uma broca que vai girando em torno desses temas ou eixos matriciais dando a impressão de repetitividade, mas na realidade à medida que dá uma volta, se aprofunda mais no nível de compreensão. Ao procurar seguir este seu percurso, esta tese poderá dar a impressão de repetir o mesmo assunto diversas vezes, mas na realidade, à medida que a apresentação avança, vai passando de um detalhe para outro em estado de "perseguição" ao pensamento dusseliano.

A estrutura proposta do texto da tese segue o primeiro capítulo, que, numa composição histórica que privilegia um autor, não poderia deixar de

apresentar uma breve biografia desse mesmo autor. Portanto, temos a abordagem que foi nomeada “ENRIQUE DUSSEL, um historiador que fez diferença”. Depois temos a discussão sobre “Dussel e as hipóteses iniciais para a ‘outra’ História”, ocasião em que a tese discute os primeiros textos dusselianos, em especial “Hipótesis” e sua revisão “História da Igreja na América Latina”. Em terceiro lugar, temos “CEHILA – o instrumento para concretizar o sonho da “outra” História, em que temos a criação da CEHILA e a produção de seu maior empreendimento: a “História Geral”. Por fim, o quarto capítulo trará os destaques que vieram fundar a “outra” História da Igreja na América Latina, sendo um capítulo fundamental para este tese, uma vez que coligirá os nexos dusselianos que vieram a concretizar o empreendimento da “História Geral”, como seus comentadores a chamam. Na conclusão vou apresentar algumas janelas abertas na pesquisa histórica produzida por Dussel, de modo a estimular novas pesquisas e aprofundamentos; mas também lições que, como um protestante da tradição batista, obtive ao estudar esse autor e tema fascinante; a História da Igreja depois de Enrique Dussel além de outros itens instigadores para o prosseguimento desta pesquisa. No decorrer da tese, apresento inúmeras figuras e quadros para ilustrar o texto, isso é feito também por Dussel no que ele mesmo chama de “hábito pedagógico”.[38] Para a finalização da tese, estão previstos diversos anexos. Além disso, será preciso esclarecer que, pela natureza própria de um texto no campo da História e para fins de estética, a opção adotada na divisão e seqüência do texto da tese segue a formatação diferenciada da tipologia dos títulos e sub-títulos, em vez do sistema de numeração progressiva, a não ser onde isso foi necessário.

Espero que o presente texto possa contribuir não apenas para a percepção da importância da obra dusseliana, mas também para trazer novos desafios a construção da História do Cristianismo latino-americano e mundial.

[38] *MFL*, p. 126.

Capítulo 1

ENRIQUE DUSSEL,
um historiador que fez diferença

[...] falar da obra sem conhecer a pessoa é abstrato e torna incompreensíveis muitas de suas colocações teóricas e opções práticas.[39]

O pesquisador, o filósofo, o historiador e o intelectual não abafaram em Enrique Dussel o homem de fé esclarecida e militante.[40]

Londoño, discípulo de Dussel, fala dele informando que *visitou todos os continentes por várias ocasiões e conheceu dezenas de cidades, cujos nomes se apinham nos canhotos de suas passagens* e que, quando completou 60 anos, o foi de *contínuo caminhar*[41] indicando uma trajetória decidida e pertinaz. Talvez Londoño somente tenha tido o lapso de falar em dezenas de cidades, foi muito mais do que isso. Os relatos descritivos da biografia de Dussel demonstram uma pessoa atenta a tudo o que se passa a sua volta, para que pudesse entender como os fatos que ocorrem podem ser explicados.

Homem de um pensamento que busca a coerência dentro de uma visão sistêmica, não apenas local, nem regional, mas universal. Você poderá

[39] ZIMMERMAN, 1987, p. 27.

[40] BEOZZO, 1995, p. 11

[41] LONDOÑO, 1995, p. 35.

não concordar em tudo com ele ou mesmo até em nada, mas não poderá deixar de ser "contagiado" pelo seu entusiasmo, pelo seu espírito empreendedor e sua fibra de realizador em busca dos ideais fundantes de seu sistema de pensar e agir.

DUSSEL, PEREGRINAÇÃO E PRODUÇÃO HISTÓRICA – UMA SÍNTESE

Imagine alguém que nasceu no começo do Século passado em La Paz, um vilarejo a 150 km de uma cidade grande como Mendonza, na Argentina, um lugar onde havia ruas de terra e que essa pessoa gostasse de brincar nos canais de terra barrenta da rua. Talvez nossa imaginação nos induzisse que alguém nascido nestas condições estaria hoje trabalhando numa lavoura, já envelhecido contando com 70 anos em sua trajetória de vida. Este não foi o destino de Enrique Domingo Dussel Ambrosini, que nasceu no dia 24 de dezembro de 1934, naquele vilarejo. Seu pai, de origem alemã, era médico e trabalhava para uma ferrovia inglesa que passava pelo vilarejo. Londoño[42] lembra que seu pai era agnóstico, com fortes traços positivistas, e percebeu que Enrique[43] queria ser padre, mas insistira que deixasse a idéia até pelo menos se formar. A tendência para se envolver religiosamente na vida tem origem em sua mãe, a ponto de, na juventude, se tornar um ativista católico e militante da Ação Católica. Seu único veículo de transporte era uma bicicleta, que utilizava para atravessar as cidades e vilarejos fazendo reuniões e envolvendo as pessoas, chegando até a reunir cerca de 400 crianças, organizando também acampamentos e tudo isso com apenas 15 anos de idade. Mesmo com toda esta agitação, começou a ler a respeito de Santa Tereza e São Francisco de Assis, levando isso a desenvolver intensa vida mística a ponto de ter entrado na terceira ordem dos franciscanos. Seu sonho era conhecer mais de perto a vida de São Francisco e ser pobre como ele fora.

[42] LAMPE, 1995, p. 35.

[43] É como Fernando Londoño gosta de chamá-lo.

Mas também Enrique tinha predileção pela Filosofia, tendo em suas leituras os clássicos de modo a perceber que nada conseguiria se não fosse para a Europa estudar. Assim, aos 23 anos, iniciou a sua peregrinação no mundo. Conseguiu uma bolsa de estudos para ir à Espanha. Esta primeira viagem acabou durando 10 anos.

A caminho da Europa, pois teria de ir de navio, acabou primeiro encontrando a América Latina fora do seu pequeno mundo na Argentina. Passou por Montevidéu, ainda dentro de uma América branca que se enegreceu quando chegou à cidade portuária brasileira de Santos, mas também no Rio de Janeiro e Recife, no Brasil. Quando chega a Dakar, o rosto por ele visto da população era negro, contrastando com o jovem filósofo branco.

Quando de fato chegou à Espanha, descobriu com espanto que era não apenas argentino, mas latino-americano, aí ele compreendeu que a América Latina estava fora da História.[44] Estava em Barcelona e participou ativamente de grupos da mesma origem e se envolvia com eventos ligados também a assuntos latino-americanos, nunca deixando de acompanhar os acontecimentos do seu continente de origem, que o preocupavam, especialmente a “Aliança para o Progresso”, um programa de ajuda norte-americana às demais Américas, e a Teoria da Dependência sinalizadora da situação da América Latina, numa situação de dependência ao norte e aos países do centro econômico mundial na época.

Nesta primeira peregrinação, ele obteve seu doutorado em Filosofia na Espanha e na França uma licenciatura em teologia, além de um outro doutorado, mas em História. Neste último doutorado fez um estágio no Instituto para a História Européia, na Alemanha, quando foi aluno do prof. Joseph Lortz. A tese que defendeu brilhantemente na França foi escrita em francês e construída graças a documentos inéditos do Arquivo Geral das Índias em Sevilha, Espanha. Depois foi o texto desta sua tese integralmente publicado

[44] Expressão por Dussel utilizada para descrever essa sua experiência, em entrevista a Armando Lampe em 30 de abril de 1995. Veja LAMPE, 1995, p. 21.

em espanhol, no México, entre 1969-1971 em 9 tomos, sob o título: “El episcopado latinoamericano instituición defensora del Indio (1504-1620)”. [45] Além de seu orientador, Robert Richard, ele recebeu influência de Paul Ricoeur, tendo desenvolvido nesta tese uma proposta hermenêutica que acabou sendo parte de seu referencial teórico para o projeto futuro da “História Geral”.

Sua fama começa a despontar e a partir de 1964 começam a aparecer artigos seus de diversos temas em revistas na Europa e na Argentina. Já era possível, contudo, perceber que suas preocupações começam a apontar a prioridade que tomaria conta de sua agenda de empreendimento acadêmico pelo menos até o início da década de 90 – América Latina e a História da Igreja. Mas é possível detectar, segundo Casali,[46] algumas evidências de que a transição dessa fase latino-americana para uma fase mundial tem início no período da mudança de Dussel para o México. Mas, mais à frente voltarei a falar nisso.

Na Europa encontra a alemã Johanna Peters, com que se casou e teve um casal de filhos, o menino nasceu em 1965, também chamado de Enrique, e a menina nasceu no ano seguinte, sendo chamada de Susanne. Voltando para a Argentina em 1967, ocorre a publicação em Barcelona, pela Editorial Estela, de um dos seus livros que acabou se tornando o estopim para o seu maior empreendimento histórico – a construção da “História Geral” da Igreja na América Latina – e que se constituiu a plataforma de lançamento das idéias mestras e referenciais teóricos para essa construção. O livro acabou tomando o título de “Hipótesis para una Historia de la Iglesia en la América Latina”.[47] Em vez de simplesmente escrever e narrar a História da Igreja na América Latina como um empilhador de dados e colecionador documental e serial do tempo, Dussel queria ir mais longe, queria entender e explicar os mecanismos impulsores e inibidores que construíram a história da Igreja

[45] Publicado por CIDOC, Cuernavaca.

[46] Conforme correspondência eletrônica entre Casali e o autor desta tese em 21 fev. 2007.

[47] *Hip*, 1967.

Católica na América Latina, queria mostrar que a História da Igreja até então escrita era modelada por uma visão europeizante, além de escrita de cima para baixo, como se diz na História, escrita do “sótão ao porão”, só que raramente chegava ao porão. Isto é, focalizava os fatos com matizes positivistas, por meio de uma História política, à luz da visão hierárquica da Igreja.

Assim, Dussel procura demonstrar que a História, em vez de ser apenas um conjunto de narrações e documentos coligidos e organizados, ela trata de vida, de pessoas concretas que foram omitidas na História oficial. Então, até a sua periodização precisaria ser completamente reestudada, enfim a História precisaria ser reescrita, sujeitos anônimos e esquecidos precisariam ser relembrados e, no cerne de sua hipótese de trabalho, esses sujeitos seriam mais do que isso, seriam o próprio impulsor matricial para a construção dessa nova maneira de construir História que não era a Nova História “annaliste”, mas um novo modo de História também porque virava de “perna-para-o-ar” a maneira de se escrever a História, não apenas em termos verticais (“do porão ao sótão”, de baixo para cima), mas também em termos transversais e horizontais, tirando da Europa a primazia em modelar a verdade dos fatos históricos, como veremos mais adiante, posicionando o eixo central da gestão operacional da escrita da História no Outro – pobre e oprimido.

A publicação de “Hipótesis” lhe rende o convite para lecionar no Instituto Pastoral Latino Americano (IPLA), tirando-o de vez de uma simples e anônima vida acadêmica na longínqua Universidade de Resistência, projetando-o como um dos principais líderes da Teologia, Filosofia e História latino-americana. O Instituto Pastoral Latino Americano teve importante ligação com a Conferência de Medellín em 1968 e nele Dussel ficou até 1973. No ambiente do Instituto surgiram muitos dos temas que vieram a ocupar depois o desenvolvimento da Teologia da Libertação, pois seus corredores eram freqüentados por estudiosos de renome na América Latina, tais como Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, José Comblin.

Ao fazer uma síntese da biografia de Dussel, Londoño menciona que *certamente os cursos do Instituto Pastoral Latino Americano, que o*

colocaram em contato com agentes de pastoral de todo o continente, influíram decididamente na obra de Dussel.[48] Ora, isso era o que mais havia no modo de Dussel ver o mundo, pois parece que tudo o que lhe passava em seus sentidos era analisado, medido, avaliado passando por um processo seletivo antes de fazer parte de seus empreendimentos. Aonde ia, deixava sua assinatura, mas também recebia, não sem avaliar, os dados vivenciados em seu cotidiano. Assim, era impossível passar por algum lugar sem ser notado em sua erudição e percepção.

O trajeto intelectual de Enrique Dussel seguiu o seu destino de desenvolvimento a partir da simples vida na zona rural de Mendoza até chegar ao lugar desejado por qualquer intelectual – Sorbonne. O seu roteiro de formação intelectual incluiu não apenas os estudos filosóficos da Universidade Nacional de Cuyo, em Mendoza, Argentina, mas também *um doutorado em Filosofia na Universidade Complutense de Madri, a licenciatura em Teologia no Instituto Católico de Paris e o doutorado em História na Sorbonne*.[49]

Depois de alguns anos de intensa atividade dentro do Instituto Pastoral Latino Americano e em suas viagens, palestras, conferências e cursos, Dussel vai desenvolvendo e aperfeiçoando as idéias matriciais lançadas em “Hipótesis” de modo que em 1972[50] é publicada em Barcelona a primeira tentativa pessoal de síntese de sua História da Igreja na América Latina, intitulada “Historia de la Iglesia en América Latina – coloniaje y liberación (1492-1972)”.[51] Assim, começa a surgir o desejo de concretizar a formação de uma equipe para escrever a História da Igreja na América Latina. O primeiro passo concreto para isso se dá por meio da criação em Quito, Equador, em janeiro de 1973, dentro do CELAM, da Comissão para a História da Igreja na América Latina, que ficou conhecida como CEHILA.

---

[48] LONDOÑO, 1995, p. 41.

[49] BEOZZO, 1995, p. 10-19.

[50] Este texto é a terceira edição de *Hip*, com alterações especialmente no texto da introdução.

[51] É uma revisão de Hip (veja no cap. 2 o desenvolvimento da obra). Publicado por Editorial Nova Terra, tendo saído em várias versões e edições em espanhol, mas também foi traduzido para o português (1972), inglês (1981), alemão (1988) e para o italiano (1992).

Na realidade, veio desde 1967 o seu desejo em organizar uma equipe para escrever em conjunto a História da Igreja na América Latina. Para isso, ele se ocupou em visitar todos os países latino-americanos, inclusive Caribe e América Central para entrar em contato com os mais conhecidos historiadores no continente, propondo a criação de uma equipe de especialistas para este empreendimento. A antiga geração não se interessou pela tarefa, por entender que não seria possível concretizá-la. Isso levou Dussel a procurar historiadores mais jovens, recebendo ajuda no começo de Methol Ferre. Pensaram os dois em organizar uma equipe no Instituto de Estúdios Políticos para América Latina (IEPAL) de Montevidéu e no Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) de Cuernavaca, até que finalmente, no IPLA, Jaime Diaz, Secretário Geral de uma Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina, em CELAM, se propôs a ajudar e aí Dussel acabou sendo nomeado Presidente da dita Comissão, pelo monsenhor Eduardo Pironio.

Assim, em 1973 foi organizada a equipe e fundada a CEHILA, que no início tinha ligações de dependência com CELAM. Mas logo Dussel e sua equipe tiveram de abandonar a CELAM por imposição do Monsenhor López Trujillo, eleito para a CELAM. CEHILA se constituiu numa entidade eclesial, porém não eclesiástica, conforme Dussel mesmo insiste,[52] com autonomia e movimento preservados a partir disso. Mesmo sem o apoio de CELAM, Dussel conseguiu que amigos europeus e norte-americanos apoiassem economicamente o trabalho. Foi tão importante seu papel no empreendimento, que acabou sendo mantido como presidente de CEHILA por durante vinte anos seguidos, desde a sua origem até 1993. Mesmo sem os recursos necessários, Dussel-CEHILA puderam realizar seus projetos, organizando cursos, seminários, assembléias em todos os países do continente latino-americano, publicando livros individualmente ou em co-edição, tudo feito gratuitamente, a partir do compromisso tríplice de um “cehiliano”: (1) com a Igreja; (2) com a ciência histórica; (3) e com as comunidades cristãs.[53]

[52] Veja LONDOÑO, 1995, p. 29.

[53] *DCCL*, p. 29.

Como é possível observar, o seu projeto de vida e trabalho não foi construído sem dificuldades, pois além dessa perseguição no início da CEHILA, ele ainda estava por passar por momentos mais traumáticos, visto que suas idéias estavam se destacando e sua liderança se evidenciado não apenas no âmbito da Igreja, mas entre mesmo os intelectuais da época na América Latina, se transformando em 1973 alvo de perseguição, tendo sua casa, situada na "Calle Dom Bosco 247, Mendoza", sido detonada por bombas às 2h10min da madrugada entre os dias 2 e 3 de outubro de 1973, provocado pelo "Comando Ruci", composto por membros do sindicato metalúrgico, de tendência extrema direita. O atentado destruiu metade de sua casa e grande parte de sua biblioteca.[54] Na época foi acusado de "marxista" e "corruptor da juventude," passando a ser ameaçado de morte por esquadrões paramilitares. Diante dessa situação traumática, Dussel tem optar em priorizar sua vida e de sua família, tendo a alternativa de voltar à Europa, decide manter-se na América Latina e segue para seu exílio no México, onde está até hoje. Essa *proximidade com a rica história do México forneceu a Dussel a experiência que lhe faltava para mergulhar a fundo no mistério da América Latina. Também a liberdade no campo acadêmico mexicano possibilitou-lhe, como cristão, ter um debate com a tradição literal e particularmente marxista na América Latina*.[55]

Biógrafo do seu Festschrift, Londoño, destacou três traços que lhe definiram a sua vida.[56] O primeiro foi a **vivência mística de sua fé**. A intensa vida acadêmica em geral traz ao pesquisador uma natural aridez em termos místicos e espirituais, mas com Dussel isso não ocorreria, pois *levado pelo amor de Jesus, como Inácio de Loyola e muitos outros místicos, o jovem doutorando em Filosofia sonhava em ir até a Galileia para ali repetir a vida que Jesus levara.* Esse sonho se concretizou quando, de férias, conseguiu, mesmo sem dinheiro, chegar a Israel. Fez questão de passar pelos pontos históricos da Bíblia, para, em cada um deles, se deixar imergir no ambiente em que os

[54] Vide notícia no jornal *Expresso*, de 02 nov. 1973, Atentado contra la inteligencia. Veja o fac-símile deste jornal no ANEXO X, de fotos, ao final desta tese.

[55] LONDOÑO, 1995, p. 41, 42.

[56] LONDOÑO, 1995, p. 43ss

heróis bíblicos construíram a história do povo de Deus, para que seus sentidos pudessem ser estimulados e redramatizar aqueles passados e importantes momentos. Assim, foi a Sinai, Tiberíades, Jerusalém, passou pelas famosas cavernas de Qumrã, ficando para o fim da viagem a cidade de Nazaré, de grande significado na vida do Mestre Jesus. Voltou à Europa, defendeu a sua tese e de novo volta à Palestina, agora com o apoio do sacerdote francês Paul Gauthier, ficando nesta peregrinação por um tempo muito mais longo, de dois anos. Nesta fase de sua experiência passou a conviver com trabalhadores árabes, atuando como carpinteiro. Esta experiência no meio de vida simples e de extrema pobreza, foi associada em sua mente com a época de sua infância quando também viu diante de si muita miséria, provocando-lhe impacto marcante para o resto de sua vida e dando-lhe a capacitação necessária para que pudesse ter enfrentado como enfrentou todas as situações complexas, desafiadoras e de perseguição, contribuindo para a sua tenacidade diante das oposições. Por trás de toda a sua produção, de elevado nível acadêmico, pode-se perceber que a sua fé foi obtida por meio de sua vida mística, assim também em *seu peregrinar incansável de agitador intelectual e evangelizador, que não pretende outra coisa que amar a Jesus nos pobres e nos excluídos, como compreendeu um dia em Nazaré*.[57]

O segundo traço mencionado por Londoño foi a **sua fidelidade à Igreja Católica**, *do jovem militante da Ação Católica ao catedrático de uma universidade leiga, Dussel sempre foi um homem da Igreja, que não entende a fé vivida fora dela*.[58] Tanto isso é verdade que, mesmo sendo perseguido pela hierarquia da Igreja e alvo de oposição, manteve-se em busca de caminhos para que a própria Igreja pudesse compreender com mais clareza a sua missão profética, especialmente na América Latina. Pode-se dizer numa linguagem coloquial que ele era um “aficionado” no que diz respeito à vida da Igreja.

Por fim, o terceiro traço foi o **seu comportamento militante**. *Desde a sua infância e por influência da mãe, para Dussel não era suficiente*

[57] LONDOÑO, 1995, p. 45.

[58] *Id. Ib.*

amar a Jesus e a Igreja, era necessário entregar-se ao trabalho de difundir seu nome e evangelizar. Mas não se evangeliza na solidão.[59] Como foi possível observar, desde a sua infância ele conseguiu a experiência necessária para liderar e envolver pessoas em empreendimentos de elevado nível, de grande extensão e que necessitasse de muito fôlego. Demonstrou, por exemplo, estar sempre inquieto necessitando envolver mais e mais pessoas no grande empreendimento de reinterpretar e reescrever a História da Igreja na América Latina, pois[60]

> era necessário que esse movimento pela recuperação da História da Igreja se espalhasse por todos os países por meio de um organismo que reunisse historiadores interessados em participar nesta empreitada. CEHILA, com suas equipes espalhadas por toda América Latina e o Caribe, com seus mais de oitenta trabalhos publicados e seus vinte e um simpósios internacionais [até 1995], é fruto desse anseio e de um trabalho contínuo encarado com a paixão e a exigência do militante. De outra forma não se explicaria. Dussel conferiu também a CEHILA sua concepção de uma militância alérgica [...][61]

Não se pense que o empreendimento histórico dusseliano foi fruto de uma improvisada empreitada, Londoño[62] procura descrever que Dussel elaborou o seu projeto de leitura da realidade social da História por meio de um

> seguro percurso intelectual que vai de Aristóteles a Ricoeur, incluindo longas considerações à obra de Hegel e Marx. Da mão de Ricoeur, que foi seu mestre na França, Dussel descobre na cultura a chave para ler a história e aplica sua hermenêutica nos seus primeiros trabalhos de 1966 para construir uma visão dos primeiros Padres do Século I ao XV.[63] Anos depois virá a hora de trabalhar com a reconstituição dos núcleos mítico-éticos na cultura judaica e nas culturas indígenas. A partir disso teve as bases para considerar o choque das culturas e o conseqüente encobrimento e exclusão, por parte da cultura vencedora, das culturas vencidas, visão esta que desenvolvera a partir da *História da Igreja na América Latina.*[64]

---

[59] *Id. Ib.*

[60] Por motivo de legibilidade e freqüência, a forma "citação longa" nesta tese ocorrerá quando o texto da citação for maior do que quatros linhas.

[61] LONDOÑO, 1995, p. 46,47. O texto entre colchetes é do próprio autor.

[62] LONDOÑO, 1995, p. 51, 53. Foram mantidas as indicações bibliográficas de Londoño nas suas citações a seguir. Os destaques no texto são dele.

[63] Estes ensaios foram recolhidos em *El dualismo en la antropolgía de la cristandad. Desde los orígens hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1974.

[64] Veja o artigo que saiu em diversas versões: Del descubrimiento ao desencubrimiento. hacia un desagravio historico. In: *El Día* (Semnanário), México, 09 dez. 1984.

A produção literária de Dussel foi vastíssima, entre artigos e livros sua obra está próxima dos 400 títulos editados, predominantemente em espanhol e em português, mas também diversos livros e trabalhos seus têm sido publicados em inglês, francês, alemão, italiano, galego e há artigos traduzidos para o polonês e o japonês.[65]

Ele é contado entre os "engenheiros" da Teologia da Libertação. Numa citação exclusiva do teólogo batista Alan Neely,[66] é notório observar que ele não é considerado filósofo, mas historiador e eticista da Teologia da Libertação, ainda que tivesse ido mais a fundo no campo do saber filosófico do que qualquer filósofo militante da Teologia da Libertação, uma vez que não apenas laborou no campo da ontologia e da epistemologia, mas também, e especialmente, na busca de uma estrutura conceitual diferente da que até aquele momento vinha sendo o fundamento da operação histórica da Igreja na América Latina, para que se viabilizasse a busca dos primeiros sentidos a fim de demonstrar[67] a centralidade da América Latina, do Outro que estava na condição de pobre, oprimido. Literalmente Alan Neely diz

> Entre os profetas da Teologia da Libertação latino-americana tem se destacado Rubem Alves do Brasil, o teólogo sistemático tem sido Gustavo Gutiérrez, do Peru, e o apologista tem sido Hugo Assmann, do Uruguai. Assim, era isto possível limitar a estes três nomes o círculo de porta-vozes da Teologia da Libertação. Temos agora o grupo ampliado com a inclusão do argentino Enrique Dussel que é o seu seu principal historiador e eticista.[68]

[65] Para acessar uma lista exaustiva da produção dusseliana, inclusive com muitos textos disponibilizados na íntegra em: <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/dussel/dussel.html>. Acesso em: 20/12/2005.

[66] Na época era professor no Southeastern Baptist Theological Seminary em Wake Forest, Carolina do Norte.

[67] Pelo menos até a sua terceira fase biográfica, conforme a seguir.

[68] Prefácio do tradutor para o inglês ide sua obra que ficou intitulada: *A History of The Church in Latin America – Colonialism to Liberation (1492-1979)*, xiii.

O NÚCLEO DO IDEÁRIO DUSSELIANO

Em suas obras é possível detectar que o ideário sobre o qual está ancorado o pensamento de Dussel pode ser sumarizado em quatro tópicos: [69]

1. **A América Latina como referência fundamental de sua reflexão**. Este item do seu ideário foi um verdadeiro impulsor para um dos seus maiores empreendimentos, com a sua grande contribuição para a História da Igreja que perdura até hoje na lavra de CEHILA a ponto de Dussel e CEHILA serem "carne e unha" tendo as idéias dos dois um entrelaçamento raramente visto entre um "scholar" e seus "discípulos", claro que na terceira geração de CEHILA já se percebe uma reavaliação de seu ideário fundante,[70] embora também seja perceptível, ainda que mais discretamente, na segunda geração. Por outro lado, também isso não é algo grave, pois o projeto Dussel-CEHILA sempre foi erigido numa arquitetura de configuração aberta, que procurou ser não apenas crítica quanto à Igreja estabelecida, mas desenvolver uma auto-crítica, resultando numa contínua evolução e amplificação dos conceitos matriciais de seu labor, num exemplo só bastaria ver o desenvolvimento do conceito de "pobre", mais adiante explicitado.

2. **Conceber a libertação como a práxis fundamental.** Nesse item do seu ideário, é possível navegar em suas discussões sobre o eurocentrismo como metanarrativa (ainda que ele não tenha feito explicitamente a ligação entre estes dois termos) para explicar toda vida, a chave do colonialismo[71] e a tensão dos que sofrem a opressão e dos que lutam pela justiça na América Latina e em todo mundo. Houve aqui uma influência direta da Teologia da Libertação, que surgiu nas décadas de 60 e 70, como uma nova forma de fazer teologia, assumindo as

[69] LONDOÑO, 1995, p. 47.

[70] Veja sobre isso depoimentos na conclusão desta tese.

[71] Mignolo (2003, p. 81) demonstra também que o colonialismo estruturou o passado da América Latina. Seguindo o léxico dusseliano, é provável que poder-se-ia utilizar no lugar de "estruturar", "des-estruturar".

práticas sócio-políticas e eclesiais como um “lugar teológico”, passando assim a elaborar uma teologia política como uma necessária resposta aos “sinais dos tempos” e aos desafios históricos concretos daquela realidade.[72] Na compreensão dusseliana era preciso enfrentar a dura realidade das condições coloniais e de opressão vividas na América Latina geradas pela sua incorporação à Europa que, mais do que neutralizar, ocultaram o seu rico patrimônio sócio-cultural. Ele descobriu a relevância do conceito de libertação aplicado à América Latina

> desde que teve a percepção do continente no barco que o levava à Europa até as polêmicas desenvolvidas trinta anos mais tarde, no marco da celebração dos 500 anos, onde Dussel falou de **encobrimento** em oposição à **descoberta**, a América Latina é horizonte ao qual confluiu toda a sua reflexão.[73]

Para Londoño *o tema da libertação estava presente em Dussel antes de enunciá-lo como tal, nos seus textos de juventude sobre a ética e o bem comum*.[74]

3. **Descobrir o OUTRO no pobre.** Este é o núcleo impulsor do pensamento dusseliano. O Outro era o colonizado protegido, calado, ausente da História oficial, o pobre, por ter sido excluído não apenas da História oficial, mas também do partir do pão, do repartir das bênçãos celestiais que se tornaram privilégio clerical. Para Dussel o Outro não era o clero, muito menos o Estado, opressores em sua natureza, mas o pobre, ausente da vida.[75] Beozzo lembra que essa percepção pelas condições do pobre é marcada pela experiência de Dussel, que durou dois anos quando viveu numa comunidade fundada por Paulo Gauthier, em Israel, vindo o seu sustento diário como um simples operário da construção civil entre a gente mais simples e pobre da Palestina. Além disso, como já vimos, ele também trabalhou num kibutz, *às margens do lago de Tiberíades. Esta experiência humana e espiritual de pobreza, do*

[72] COUTINHO, 1999, p. 3.

[73] LONDOÑO, 1995, p. 47. Os negritos na citação são meus.

[74] LONDOÑO, 1995, p. 49.

[75] Veja ampliação desse conceito do “Outro” no texto de COUTINHO, 1999.

trabalho manual, da leitura orante e meditada da Palavra de Deus, compartilhada em comunidade marcaram profundamente o itinerário interior de Enrique Dussel.[76]

4. A construção de uma proposta de **leitura da realidade a partir desta práxis**. Este último tópico, em termos de Igreja na América Latina, vai supor uma recuperação de sua história vista a partir **do pobre**. O "pobre" é primeiramente identificado em Dussel com o índio,[77] e se torna depois no ideário dusseliano uma categoria teológica abrangente que se estende para além de sua origem conceitual quando lançada nas discussões cehilianas, especialmente pela lavra de Eduardo Hoornaert e Maxilimiano Salinas. A categoria do pobre assim se torna um eixo epistêmico gestor da História não apenas escrita por Dussel, mas também no percurso de CEHILA.[78] Estes três últimos pontos do ideário dusseliano acabaram produzindo uma operação histórica **militante.**[79]

Londoño resume esses enfoques do ideário de Dussel, para quem a tarefa de libertação da América Latina supõe o fim de qualquer forma de colonialismo,

> a supressão das condições econômicas e relações internacionais que geram continuadamente a miséria e a pobreza, e o surgimento de um tipo de relações onde todos os homens reconhecidos mutuamente como o OUTRO possam realizar um encontro criativo, gerador contínuo de humanidade e de vida e não de submissão, aniquilamento e morte como tem sido nos últimos 500 anos.[80]

Por sua vez o tema do pobre e da libertação é fertilizado pelos insumos especialmente vindos do Concílio Vaticano II (de 11 de outubro de 1962 a 8 de dezembro de 1965), ocasião em que a Igreja Católica, chamada

---

[76] BEOZZO, 1995, p. 11, 13.

[77] Veja sua tese doutoral *El episcopado hispano-americano en su primer siglo*. Cuernavaca: CIDOC, 1969-1971. 9 vols. Veja também em LONDOÑO (1995, p. 37-39) breve descrição do conteúdo desta tese.

[78] Veja na conclusão depoimentos sobre novos rumos da CEHILA na presente 3ª geração.

[79] Sobre a designação "História militante" veja HOORNAERT, Eduardo Sobre a metodologia de nosso projeto de História da Igreja na América Latina no momento que atravessamos. In: *Boletim CEHILA*, n. 42, p. 27, ago. 1991-set. 1992.

[80] LONDOÑO, 1995, p. 57.

como povo de Deus e, no Concílio em Medellín (Colômbia, 1968), como Igreja dos pobres, que deverá estar comprometida com os oprimidos e sua libertação. Esse "espírito" conciliar impulsiona o movimento da Teologia da Libertação, que teve em Dussel um importante fomentador e ideólogo, mas que foi além dos teólogos da libertação ampliando as conseqüências dessa cosmovisão libertadora para alcançar a construção de uma História militante[81] a ser escrita a partir do pobre e para o pobre.

Não se pense que Dussel ficou apenas no campo da História. Ele navegou com maestria no campo da Filosofia, Ética, sendo estes campos fundamentais para se compreender seu pensamento,[82] da Pedagogia e da Erótica. Para Beozzo, Dussel

> foi pioneiro em abrir caminhos para o nascimento de uma filosofia latino-americana. Sua contribuição mais original situa-se na esfera da ética, como proposta de libertação no campo político-econômico, a partir do pobre, alteridade crítica de todo sistema e 'o outro' por excelência: no campo da erótica, a partir da mulher violentada pelo machismo e a exploração sexual e hoje lutando por sua plena dignidade; no campo da pedagogia, a partir do filho submetido e alienado, em busca de sua maioridade e de relações de reciprocidade. Ajudou a renovar o pensamento social cristão, colocando a libertação do pobre como imperativo ético absoluto e a comunidade como espaço de crítica e superação de uma moral individualista.[83]

O CONTEXTO LATINO-AMERICANO QUE INFLUENCIOU DUSSEL

[...] a história apenas existe em relação às perguntas que lhe fazemos.[84]

Dussel não era um intelectual isolado em sua mesa de trabalho ou preso à rotina docente da cátedra. Era um pesquisador com a epiderme sensível à temperatura sócio-cultural, econômica, política no ambiente em que vivia a cada momento, mas em especial, sensível ao ambiente da América

[81] Esta expressão também é utilizada por Wirth para descrever a História dussel-celhiliana. WIRTH, 2001, p. 28.

[82] Sobre isso veja o artigo de Alípio Casali in: LAMPE, 1995, p. 229-261.

[83] BEOZZO, 1995, p. 13, 15.

[84] VEYNE , Paul, *O inventário das diferenças,* Lisboa, Portugal: Gradiva, 1989, p. 6

Latina. Seus sentidos funcionavam como esponja capturando tudo o lhe que vinha à frente. Sua mente sondava e perscrutava todos os dados capturados para proceder a um processo de análise seletiva com vistas a integrar as informações que subsistissem ao seu processo crítico, em seu arcabouço sistêmico. Essa aproximação com contexto histórico, político, econômico e sócio-cultural trazia um fermento agitador em sua produção, promovendo considerável influência em sua agenda de preocupações temáticas, produzindo um nexo causal em sua pesquisa e sistema.

Dussel era um homem repleto de perguntas, especialmente as que eram fertilizadas pela deplorável situação dos pobres e oprimidos na América Latina. Era um homem de perguntas, mas demonstrava sua inquietude em busca das respostas necessárias para semear esperança no Outro oprimido – eixo motriz, não apenas de suas reflexões, mas de seu projeto de vida. Para Dussel o indivíduo não era meramente um objeto de pesquisa, era um ser concreto, assim seus dilemas, seus problemas, seu sofrimento, por isso, não bastavam às perguntas, ele demonstrou que era preciso percorrer o caminho em busca das respostas. Portanto um homem de perguntas, mas muito mais de respostas. Neste sentido, contrapondo em parte à frase de Veyne acima, para Dussel a História só se faz partindo de perguntas, mas prosseguindo em direção às respostas necessárias para oferecer esperança ao Outro pobre e oprimido, um sujeito concreto com dilemas concretos que carece de esperança (resposta) concreta.

Ao longo de sua vida, a América Latina sofre considerável efervescência em praticamente toda a sua extensão territorial, que acaba também influenciando-o. Nesse sentido, é possível destacar o populismo, a teoria do desenvolvimento e a teoria da dependência.[85]

[85] Foge do escopo deste trabalho fazer uma análise pormenorizada dos três modelos político-econômicos e suas variadas compreensões ao longo do tempo que serão a seguir apresentados. Para um aprofundamento no assunto indicamos a tese de VILLA, 1993, onde também é possível encontrar vasta bibliografia sobre estes três tópicos. Sobre isso veja inclusive interessante estudo de história comparada envolvendo o Brasil e a Argentina in: FAUSTO, Boris; DEVOTO, Fernando J. *Brasil e Argentina – um ensaio de história comparada (1850-2002)*, São Paulo: Editora 34, 2004. Sobre o populismo veja ainda FERREIRA, Jorge (Org.) *O populismo e sua história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. Veja ainda o importante artigo de GOMES, Angela de Castro. O populismo e as ciências sociais no Brasil: notas sobre a trajetória de um conceito. In: *Revista*

Desde 1930 o **populismo** foi uma forte marca nesse período na América Latina e, em especial, com o peronismo argentino, muito bem conhecido por Dussel, que até o apoiou por um tempo, mas depois foi por ele perseguido, conforme já mencionei há pouco. É possível lembrar o movimento populista de Irigoyen ocorrido desde 1918 na Argentina e depois assumido por Juan Domingo Perón; mas temos também Getúlio Vargas no Brasil, que assumiu o poder em 1930, Cárdenas no México a partir de 1934.

O populismo na América Latina se acentua na ocasião da 2ª Guerra Mundial com a união dos aliados ocidentais da Guerra, especialmente após a invasão russa entre os nazistas no início da década de 40, mobilizada pelos capitalistas norte-americanos a ponto de trazer dificuldades aos partidos comunistas, surgindo inclusive movimentos anticapitalistas e anticomunistas. Villa menciona que *os movimentos populares reagiram por um lado ante o capitalismo imperialista anglo-saxão e ante o imperialismo comunista, por outro lado. Estamos na denominada 'terceira via', ante a qual reagirá Dussel a partir da década de 1980*.[86]

Ainda que o populismo tentasse trazer equilíbrio entre as variadas forças político-sociais dos países, promovendo uma conciliação superadora das classes sociais, dependeriá do centro de poderio econômico – Estados Unidos (para os capitalistas) e Rússia (para os comunistas). A burguesia populista em cada país, portanto, se tornava impotente para conquistar a libertação econômica, vivendo sob o manto de um neo-colonialismo. Desse cativeiro germinava uma cadeia de desconforto e intranqüilidade nos segmentos de esquerda da América Latina, entre eles Dussel. Ao lado da inquietação pela dependência econômica ao centro, ainda inquietava esses

---

Tempo/Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, v. 1, n. 2, p. 31-58. dez. 1996. E ainda CERVI, Emerson Urizzi. As sete vidas do populismo. In: *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 17, p. 151-156, 2001. Para especialmente sobre a Teoria do Desenvolvimento veja: QUIJANO, Aníbal, El fantasma del desarrollo em América Latina In: T*extos para discussão 16/2005*, São Paulo: PUC-SP – Programa de Estudos Pós-Graduados em Economia Política. Para especialmente sobre a Teoria da Dependência veja MANCE, Euclides André, "América Latina, Dependência e Globalização", texto disponível em: <http://www.milenio.com.br/mance/America.htm>. Acesso em 28/03/2006.

[86] VILLA, 1993, p. 68.

segmentos a desesperança de que se conseguisse levar cada país sob o jugo populista ao patamar democrático com a participação do povo nas decisões estratégicas dos países. O movimento de inquietação ia tomando lugar nas classes dos trabalhadores e dos homens do campo. Duas alternativas se mostravam diante desse cenário: (1) desenvolvimento dependente; ou, (2) libertação por meio da revolução. Mas, resistentemente, o movimento populista levava a economia latino-americana a se internacionalizar, em contrapartida crescia a dependência ao centro mundial, pois fomentava a "aliança para o progresso",[87] o desenvolvimento econômico-industrial, mesmo com a sacrifício da liberdade e autonomia.

Diferentemente dos movimentos populares que surgem de baixo para cima, o populismo é criado e funciona de cima para baixo, exigindo liderança influenciadora ou carismática que mobiliza os variados segmentos políticos de um país, tais como a burguesia nacional e as classes populares que ficam confinadas em partidos, sindicatos ou qualquer outro movimento necessário para se conseguir o desenvolvimento econômico, circundados, na América Latina, seja pelo socialismo, seja pelo capitalismo. O líder se mostra como um "Big Brother"[88] que busca a conciliação entre as classes contrárias, entre a burguesia e o proletariado ou classe trabalhadora. Mas também é importante o papel das forças armadas para prover o apoio necessário e suficiente ao movimento. Villa destaca que *os intelectuais e as classes médias normalmente se situam numa posição crítica*.[89]

---

[87] A "Aliança para o Progresso" foi um programa de ajuda econômica e social promovido pelos Estados Unidos para a América Latina entre os anos de 1961 e 1969, quando foi extinto pelo Presidente Richard Nixon. O programa teve origem com o Presidente John Kennedy, em 13 de março de 1960, quando discursava, na Casa Branca, aos embaixadores latino-americanos. Projetou-se um investimento de cerca de 20 milhões de dólares americanos para o projeto que viria em grande parte dos Estados Unidos, mas também de organizações internacionais, empresas privadas, da Europa. A proposta foi apresentada em agosto daquele ano ao Conselho Interamericano Econômico e Social (CIES) da OEA, que foi rejeitada apenas por Cuba.

[88] A expressão "Big Brother" (Irmao Maior, ou Grande Irmão) vem do livro de George Orwell, *1984. Big Brother*. No livro, o "Big Brother" é representado pela figura de um homem fictício, que teria o papel de vigiar o povo de um país e governá-lo despoticamente de modo a manipular o pensamento da população. Aqui neste texto indicamos a idéia do "Grande Irmão" que tem em suas mãos os "segredos" e respostas para a nação, uma espécie de "pai-da-pátria".

[89] VILLA, 1993, p. 71.

O poder de influência do líder populista é tão importante que em muitos casos o movimento gerado pela sua liderança acaba sendo adjetivado pelo seu nome, tal como o Peronismo (Argentina), Varguismo (Brasil), Cardenismo (México). Isso tudo indica que há no sistema populista um senso ambíguo em termos ideológicos de modo que se torna difícil o mapeamento de seus contornos ideológicos.

Em reação aos movimentos populistas nos países latino-americanos, foram assaltados pelas ditaduras militares que colocam fora do poder os líderes populistas e entra a "era do ferro". As reações foram variadas em cada país, mas mais uma vez a população e os países passam pela dominação. A pobreza se acentua ultrapassando a margem das classes sociais mais baixas e alcançando uma parte da classe média, pequenos comerciantes e profissionais liberais. Os regimes militares vão sendo forçados a realizar aos poucos um processo de transição para governos democráticos.

Esse fermento do populismo acaba influenciando Dussel, especialmente no seu período prévio ao exílio mexicano. *A linguagem de nosso filósofo, nesta época, se presta com facilidade aos equívocos de uma terminologia que marca suas concreções definitivas e isto fica marcado no interior de um pensamento que busca sua própria sistematização.*[90]

A **teoria do desenvolvimento** foi outro ingrediente germinador de reflexão e comoção em Dussel. Num texto publicado em 1986 ele lembra que *o pobre era o ponto de partida hermenêutico, o lugar 'desde onde' a práxis cristã da comunidade se iniciava (ortopráxis), era o mesmo pobre o término 'ex quo' do novo discurso. Porém para isso era preciso saber quem era, como chegou a ser pobre, quais eram as estruturas de pecado que pesavam sobre ele*.[91] Portanto, não basta saber que o pobre existe, que ele seja até um eixo hermenêutico,[92] é preciso considerar como ele chegou a ter a condição de pobre, ou como ele deixou de possuir oportunidades de modo a mantê-lo nessa condição.

---

[90] Ibid., p. 77.

[91] *EC*, p. 246. As aspas são de Dussel (no texto original estão em itálico).

[92] Os termos "eixo epistêmico" e "eixo hermenêutico" se equivalem nas discussões dussel-cehilianas. Veja *AIPH*, p. 17

Dussel e a Teologia da Libertação tinham como prioridade em sua agenda temática o questionamento radical dos modelos econômicos e desenvolvimentistas vigentes na década de 60 que explicitavam os interesses especialmente dos Estados Unidos num movimento centro-periferia em relação à América Latina. O desenvolvimentismo, ou teoria do desenvolvimento, exposta pelos norte-americanos em 1955, procurava aplicar aos países subdesenvolvidos um modelo econômico que já havia sido aplicado em outras nações subdesenvolvidas (e.g. milagre da reconstrução da Alemanha, do Japão) e que, por esse modelo, haviam se tornado nações desenvolvidas e modernas. *Sua hipótese básica pressupunha uma espécie de relação causa-efeito: realizando determinadas reformas econômicas, se produziria inevitavelmente o desenvolvimento econômico. Para isso, se pensa que seria necessário adotar uma tecnologia competitiva, que, supostamente, viria dos países do Norte, do centro*. [93] Em outras palavras a teoria era do desenvolvimento dos países subdesenvolvidos, mas a práxis era da dependência aos países do Norte. O pobre iria continuar sendo pobre da mesma forma.

Dussel indicava que, com o esgotamento do modelo populista, que havia se iniciado na América Latina na década de 30 e o surgimento dos golpes militares que estavam tomando conta do cenário, havia necessidade de se reorientar os países latino-americanos dependentes a um novo modelo. Contra o nacionalismo populista que estava se atenuando, era proposta uma interdependência, e ainda contra a autonomia industrial de cada país era proposta a importação de capital estrangeiro, especialmente norte-americano e tecnologia dos países aliados do centro econômico mundial, surgindo a implantação das empresas multinacionais e o militarismo tecnocrático brasileiro com o governo do Marechal Castelo Branco e na Argentina com Ongania.[94]

É nesta ocasião que Dussel está retornando à Argentina, depois de 10 anos afastado em seu "exílio de estudos". Aí ele se coloca imediatamente em

[93] VILLA, 1993, p. 78.

[94] *DCCL*, p. 75. A palavra "multinacionais" no texto de Dussel é substituída por "transnacionais". Uma observação: não estaria acontecendo hoje a mesma coisa, indicada por Dussel na década de 70, com a guerra do Iraque e o acesso ao mundo árabe-muçulmano?

contato com seus antigos amigos para tomar conhecimento da situação concreta do país e do continente.[95] Vamos lembrar que ele havia passado pela sua "conversão"[96] ao pobre como eixo hermenêutico com a experiência vivida com Paul Gauthier em Nazaré, e, portanto, sedento em viver e disseminar suas descobertas em sua terra natal. Para Villa, é nesta ocasião que Dussel deixa a sua etapa "ontológica"[97] em que

> seguia os passos de Heidegger e sua ontologia, tentando ir mais além desta ideologia dominadora [...] também é o momento da construção das primeiras obras da Teologia da Libertação latino-americana [...] que brotou nessa enxurrada, fazendo frente comum contra estas estruturas opressivas dos povos latino-americanos [...] em Dussel nos encontramos com uma concepção pejorativa e terrivelmente crítica do que é o 'desenvolvimento'.[98]

Ao fim o desenvolvimento não aconteceu, em vez disso, houve um vazamento de riqueza latino-americana em favor das empresas multinacionais e dos países do centro econômico mundial mantendo o alinhamento separador entre os ricos e os pobres.

Temos ainda a **teoria da dependência** como mais um dos ingredientes que fermentaram o pensamento dusseliano e da Teologia da Libertação. Neste caso a dependência de que trata essa teoria pode ser definida como

---

[95] *PLFL*, p. 17.

[96] Nomeio aqui "primeira conversão ao pobre" a experiência com Gauthier.

[97] Temos aqui com a leitura de Lévinas, que depois vai ser superada, o que podemos chamar de segunda conversão dusseliana ao pobre (Outro). Vide *PLFL*, p. 13. Nas palavras do próprio Dussel, ele acorda de seu sonho ontológico heideggeriano e hegeliano. Vale a pena indicar a citação no próprio texto original de Dussel, neste momento de sua segunda conversão:

> Sin embargo, el que permitió, alguien siempre da el dispar cuando se está preparando, y 'me despertó del sueño ontológico' (heideggeriano y hegeliano) fue un extraño libro de Emmanuel Lévinas *Totalidad e Infinito*. Ensayo sobre la exterioridad (que un discípulo lo acaba de traducir al castellano y editar en Sígueme, Salamanca). Esta obra del primero y más grande de los fenomenólogos franceses (ya que con veinticuatro años fue alumno de Husserl y Heidegger en Freiburg, y que en su tesis de 1929 critica ya al Heidegger de Sein und Zeit, y que traduce personalmente para Husserl sus Meditaciones cartesianas para sus conferencias en París en 1930) me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlos. La 'exterioridad del otro', el pobre, se encuentra desde siempre más allá del ser.

[98] VILLA, 1993, p. 79 e 89. Aspas do autor.

> uma situação em que certo grupo de países tem sua economia condicionada pelo desenvolvimento e expansão de outra economia. A relação de interdependência entre duas ou mais economias, e entre estas e o comércio mundial, assume a forma de dependência quando alguns países (os dominantes) podem expandir-se e auto-impulsionar-se, ainda que outros (os dependentes) só o podem conseguir isso como reflexo dessa expansão, que pode atuar positiva ou negativamente sobre seu desenvolvimento imediato. De qualquer forma a situação básica de dependência conduz a uma situação global dos países dependentes que os situa numa situação de atraso e sob a exploração dos países dominantes.[99]

Já notamos a falha da teoria desenvolvimentista, mesmo porque

> se mostra com clareza que o subdesenvolvimento não antecede o desenvolvimento, mas que, pelo contrário, é uma conseqüência do desenvolvimento de uns países enquanto que se cimenta o subdesenvolvimento dos outros [...] que teve como conseqüência direta a pobreza dos latino-americanos considerados como um exército de reserva nos "fundos do quintal" (leia-se América Latina) dos Estados Unidos.[100]

Tanto a teoria do desenvolvimento quanto a da dependência se apresentam como novas formas de colonialismo – um neocolonialismo imperialista.

O período da dependência da América Latina pode ser situado entre 1950 e 1973, assim após o término da II Grande Guerra, quando se buscava superar as tensões e a redefinição das fronteiras na Europa. Os Estados Unidos oferecem a alguns países europeus o Plano Marshall a partir de 1947, com a promessa de que os países beneficiários não se lançassem ao socialismo, nem a experimentos que viessem a colocar em risco o modelo capitalista defendido pela política norte-americana. Estados Unidos e Rússia, dois países fortalecidos econômica e militarmente após a Guerra, se lançam a uma obra expansionista econômica em direção aos países chamados de Terceiro Mundo. Aos países periféricos é oferecido o apoio para o crescimento industrial, mas ao custo de oferecer matéria–prima aos países do centro econômico mundial a preços reduzidos por eles impostos, concretizando, portanto, um estado de dependência do centro cultural, político, econômico mundial, produzindo um comportamento nacional manipulado pelos interesses

[99] SANTOS, Theothonio dos. La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina. In: *La dependencia político-económica en América Latina*, México, 1969. p. 180 apud VILLA, 1993, p. 105.

[100] VILLA, 1993, p. 97, áspas e parêntesis do próprio autor.

das empresas multinacionais e produzindo uma empobrecida distribuição de riqueza de modo a ser concentrada nas mãos de poucos e aumentando o nível de pobreza na América Latina.

É preciso lembrar que esse período foi marcado também pelo totalitarismo assumido pelos governos militares e pelo crescente nível inflacionário que aumentava ainda mais o estado de pobreza nos países latino-americanos e o nível de dependência aos países do centro. Para Villa o *chamado 'relatório Rockefeller' [...] é uma das expressões máximas do imperialismo norte-americano sobre os países latino-americanos, considerados uma espécie de dispensa ou quintal [...] dito informe se propõe 'invadir' economicamente a América Latina, pondo-se como objetivo uma penetração econômica, tecnológica, comercial, cultural, etc.*[101]

A reação de Dussel a essa situação é clara, pois para ele o que se tem são *os seguintes objetivos: acampamento de governos, acampamento de forças armadas, acampamento de setores econômicos, acampamento de setores sindicais, acampamento de setores populares e ameaça constante pela força*.[102] Assim, instala-se uma tensão entre libertação do oprimido "versus" a dependência imposta pelo neo-colonialismo norte-americano. Segundo Rubio Cordón esta polarização que gera a tensão entre riqueza ←→ miséria na América Latina pode ser compreendida sob quatro aspectos:

> 1) A periferia dependente se organiza política, econômica, cultural e socialmente não em seu próprio benefício, mas em proveito do centro dominante. "O país periférico não existe mais 'para si': é um país 'para outro'";
> 2) O sistema de 'dependência' torna o centro cada vez mais rico, ao custo do empobrecimento cada vez mais da periferia;
> 3) Ainda que nos países do Norte as diferenças entre as classes sociais esteja se igualando 'relativamente', em pautas de consumo, nos países do Sul as diferenças entre os níveis de vida entre as classes ricas e as pobres, é cada vez maior. Ainda que isto também cabe a que digamos semelhantemente entre as classes mais ricas do Norte e os bolsões de pobreza, os "desperdícios humanos" ao que chamamos de Quarto Mundo;
> 4) A adição destes dois movimentos: (1) separação entre países ricos e pobres ou empobrecidos e enriquecidos; e, (2) distanciamento entre as classes sociais, faz com que o poder aquisitivo dos trabalhadores

[101] VILLA, p. 101. Aspas do autor.

[102] *FEL IV*, p. 149.

> dos países centrais e os periféricos cresce muito mis rapidamente que o fazem as distâncias entre os países medidos de acordo com seu P.I.B. Isto significa que os salários dos trabalhadores do Norte (incluídos os subsídios de greve, salários sociais, da velhice, etc.) se separam vertiginosamente dos trabalhadores do Sul. [103]

Entre outros textos, Dussel vai focar um tratamento à teoria da dependência quando escreve sobre os Grundrisse de Marx, aliás, para ele não é uma "teoria" mas uma "questão"[104] da dependência, pois a dependência, para ele, não é apenas econômica, muito menos apenas política, ou mesmo sócio-cultural, mas muito mais uma espécie de imperialismo que se torna a essência primeira de qualquer manifestação da dependência contra um povo, como o latino-americano. Para Dussel, portanto, a dependência era de fato uma suprema questão como se fala da "questão nacional" ou da "questão colonial".

> Todo o debate entre dependencionistas e anti-dependencionistas, poder-se-ia aclarar se a questão fosse compreendida dialeticamente em que uma nação periférica é, antes de tudo (e por analogia com o capital em geral) uma nação capitalista; porem, posteriormente e num nível mais concreto, é uma nação dependente – o que não nega toda a problemática histórica, única, própria de uma nação real e concreta. A 'essência em geral' do 'capital global de uma nação' – expressões próprias e explícitas de Marx – deve estudar-se primeiro, até ascender a seu nível concreto, histórico, real. Uma vez considerada neste nível abstrato (já que se a analisou como um todo, como uma determinação abstraída do sistema mundial real), é possível passar a um nível mais concreto, e situar ao país como parte do todo do sistema mundial: totalidade concreta. Neste momento, só neste, surge a necessidade, primeiro, de determinar a 'essência em geral' das categorias: 'capital central. . .' e 'capital periférico. . .', em si e em mútua relação. Logo, se poderá descrever a situação concreta, histórica, real de uma 'nação dependente' (desde a categoria antes construída de 'capital periférico') [...]. Tudo isto não tem sido realizado em ordem, nem metódica ou analiticamente. Pensamos que é necessário começar de novo, construindo categorias em ordem, do abstrato ao concreto, do simples ao complexo. Um certo debate teórico deve antecipar as descrições históricas concretas.[105]

Assim, para Dussel, mesmo estando uma nação participando do capitalismo, poderá estar num nível de dependência das nações do centro econômico mundial e nesse nível é que se relacionará com estas nações.

---

[103] CORDÓN, J. L. Rúbio. Iberoamérica en la polarización internacional riqueza/pobreza. In: *Vida Nueva*, Madrid, n. 1788, p. 25-26, 04 maio 1991 apud VILLA, 1993, p. 102. Aspas do próprio autor.

[104] *PTMCG*, p. 371.

[105] *PTMCG*, p. 375, 376. Aspas e parêntesis de Dussel.

Assim, a dependência é uma questão mais profunda do que apenas uma teoria.

AS FASES DE INTERAÇÃO DE DUSSEL COM SUAS DESCOBERTAS

> *Nós não podemos compreender as pessoas pelas suas idéias e ideologias [...] [Em vez disso] nós podemos compreender as idéias e ideologias somente pela compreensão das pessoas que as criaram e nelas acreditaram.*[106]

Dussel dá a impressão que tem uma mente em constante ebulição em busca dos mais profundos sentidos da vida e, para o tormento dos seus comentadores, vai produzindo à medida que consegue intuir suas conclusões, que nunca são conclusivas, mas, ao mesmo tempo, mostram um dinâmico desenvolvimento progressivo, isto é, Dussel não é um pensador que constrói edifícios inacabados que, diante de um novo edifício, vai destruindo o que conquistou. À medida que avança em suas descobertas,[107] Dussel vai aperfeiçoando ou polindo os conceitos já conquistados, erigindo, assim, um sólido edifício e bem entrelaçado a partir das descobertas e respostas às suas indagações em busca da verdade suprema que dá sentido à vida. Assim, ele vai desde o "grau zero do conhecimento e da experiência fundante"[108] até chegar ao andar da cobertura do edifício de sua concepção de vida, que podemos chamar de estrutura conceitual dusseliana sobre a vida e o mundo. Este edifício é construído de forma que os andares mais inferiores, assentados no "grau zero", vão dando estrutura aos andares superiores.

Em resumo, Dussel começa a se interessar pelas questões da vida ainda em sua juventude no vilarejo em que vive, passa pela descoberta da América Latina vista de fora, da Europa, descobre o Outro no índio, depois no colonizado, des-coberto e oprimido, rompe com o eurocentrismo, se desvia do

---

[106] FROMM, Erich. *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*. New York: Holt, Rinehart and Wilson, 1963. p. ix.

[107] Prefiro falar em descobertas no lugar de simplesmente estudos, pois os estudos eram motivados pelo seu senso de busca, de descoberta em direção às respostas de que necessitava para compreender suas questões matriciais, como temos descrito ao longo desta tese.

[108] Veja mais adiante a explicação sobre o "grau zero do conhecimento" e o "grau zero da experiência fundante" em Dussel.

classisismo da teologia oficial católica, sem romper com a Igreja Católica, re-cartografa a história da Igreja à luz do pobre/oprimido, coloca a América Latina como centro do mundo, labora no campo da Filosofia, da Ética (primeira ética) e, vai redescobrindo o mundo pregando a trans-modernidade, que deverá superar a modernidade. Surge a sua segunda ética. Para onde mais vai nosso historiador? Ainda é cedo, pois após a década de 90 o mundo entrou num fervilhar religioso novamente, temos agora o terrorismo contemporâneo em sua segunda fase, já não tão "conservador", marcado pela data trágica de 11 de setembro de 2001, que tem entrado numa espiral crescente de crueldade. Como Dussel trataria agora o Outro, o pobre, o oprimido diante do terrorismo paranóico e desenfreado impingido ao mundo todo pelo "fundamentalismo" árabe? Seria o mundo todo o Outro ("Outro global"), o oprimido, pois todos estamos agora lançados num mesmo patamar, visto que as bombas terroristas não possuem a capacidade seletiva de matar uns e deixar vivos outros que se localizam no mesmo recinto onde são detonadas. Mas isso deverá aguardar o seu tempo apropriado.

A cronologia dusseliana pode ser encontrada fragmentariamente em diversos textos de seus comentadores, mas preferimos destacar o esforço empreendido por Gildardo Diaz Novoa, em tese doutoral apresentada em 2001 na Universidade de Valladolid, criada na Espanha, ao final do Século XIII. Novoa tem a preocupação de colocar Enrique Dussel na Filosofia latino-americana diante da Filosofia eurocêntrica e destaca a sua produção no campo da ética. A partir deste seu esforço desenvolvemos uma linha do tempo descritiva dos principais momentos da construção arquitetural do pensamento dusseliano. Em geral esta linha do tempo começa quando Dussel sai da Argentina e toma o rumo para a Europa em seus primeiros estudos realizados no exterior. Mas também há quem divida a produção dusseliana em dois períodos, como o faz Mignolo: o primeiro período se localiza na Argentina de 1969 a 1975 e o segundo período vem de 1976 até hoje, que é o seu período do exílio no México.[109]

Como nosso trabalho é no campo da história, será preciso ampliar

[109] MIGNOLO, 2000, p. 27.

essa abordagem, pois com este olhar de historiador é preciso se ocupar em lançar a visão de forma mais ampla, destacando outros momentos que normalmente não são privilegiados num período de fertilidade mental e acadêmica de um ator em destaque, como é o caso de Dussel em nosso texto.

Assim, o primeiro Dussel, para Novoa, será o segundo Dussel na linha do tempo que apresento a seguir. E isso especialmente também porque ao final desta tese demonstrarei a necessidade de se considerar a operação histórica dentro de uma perspectiva holística ou "ampla-inclusiva". Esboço quatro fases de Dussel, diferentemente do que as duas fases que normalmente os comentadores tratam. A sua infância e juventude precisam ser consideradas, pois nessa fase Dussel já demonstra uma inquietude perscrutadora sobre o sentido da vida a ponto de mobilizar pessoas de sua idade a se envolverem com o movimento jovem da Ação Católica. Esse período, também importante em sua vida, tem sido esquecido pela maioria dos textos que trazem sua biografia, focalizando sua vida apenas a partir de sua ida à Europa.

Cabe aqui um destaque ao Quarto Dussel quando indico a ampliação de sua visão para além da América Latina e, no quadro comparativo das diversas fases de sua vida, o chamo de "Dussel Global ou Mundial". Coloco essa fase como iniciando em fins da década de 80, mas é possível considerar que há traços marcantes dessa fase global ou mundial de Dussel logo após o início de seu exílio no México. Casali menciona, por exemplo, que a obra resumo que inicia essa etapa do exílio mexicano de Dussel é concluída no final de 1976[110] e publicada em 1977 com o título *Filosofia de la Liberación*, já não aparecendo mais o termo "latino-americana". É preciso lembrar que, até chegar esse período, as suas obras recebiam no título a expressão "latino-americana" ou "da América Latina". É interessante citar a apresentação que ele faz na primeira edição, para percebermos como ele, provavelmente traumatizado pela perseguição que sofrera na Argentina, começa a voltar seus olhos para além da América Latina, veja como ele já fala em mundialização,

[110] Embora o prefácio tenha sido escrito em 1976, Dussel menciona na 5ª edição da obra que fora escrita em 1975, vamos lembrar que o seu exílio para o México ocorre em 15 de agosto de 1975.

diálogo mundial da Filosofia, demonstrando que será necessário voltar os olhos para o mundo dando início à hipótese de que seria um período de superação da exclusividade da América Latina como o *locus* privilegiado do "Outro". Vejamos:

> Palabras Preliminares
>
> Lo que sigue va dirigido al que se inicia en filosofía. Por ello este corto trabajo, sin bibliografía alguna, porque los libros de mi biblioteca están lejos, en la patria argentina, escrito en el dolor del exilio, quiere ser sentencioso, casi oracular. No pretende ser una exposición completa, sino más bien un discurso que va trabando tesis tras tesis, propuesta tras propuesta. Es sólo un marco teórico filosófico provisorio.
>
> Escrito desde la periferia para hombres de la periferia, sin embargo, se dirige también al hombre del centro, como el hijo alienado que protesta contra el padre que se va haciendo viejo; es decir, el hijo se va haciendo adulto. La filosofía, patrimonio exclusivo del Mediterráneo, desde los griegos, y en la edad moderna sólo europea, comienza por primera vez su proceso de mundialización real. Por ello, este marco teórico filosófico o conjunto de simples tesis para permitir pensar de un cierto modo, quisiera iniciar un diálogo mundial de la filosofía. Parte, es evidente, de la periferia, pero usa todavía el lenguaje del centro. No puede ser de otra manera, como el esclavo que habla la lengua del señor cuando se rebela, o la mujer que se expresa sin saberlo dentro de la ideología machista cuando se libera.
>
> Filosofía de la liberación, filosofía postmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia.
> E.D., México, 1976[111]

Em meados da década de 80, Dussel também dá mostras da necessidade de se ampliar a visão missionária da América Latina para fora do seus limites geográficos. Ele afirma que *em setembro de 1984 descobre-se que agora talvez tenha chegado a hora de uma responsabilidade missionária mundial*. Essa responsabilidade, para ele, não está mais no envio de missionários, como no passado, para a África, a Ásia, mas para que fosse compartilhado o "modelo" de Igreja como serviço cristão ao Terceiro Mundo,[112] indicando isso a sua ampliação de visão para além fronteiras. Esta perspectiva do "Quarto Dussel" se torna mais enfática a partir do final da década de 80 e

[111] *FL*, p. 10. O texto sublinhado por mim serve para demonstrar as expressões indicativas da ampliação da visão dusseliana. Coloco aqui o texto integral e em espanhol para manter o significado e as ênfases na própria língua original e, assim, será em outras citações utilizando o texto em espanhol. Pista foi fornecida por CASALI em comunicação eletrônica em 21 fev. 2007.

[112] *50HIAL*, p. 99 (da edição em português).

possivelmente após 1993, quando de sua saída da presidência da CEHILA, tendo ele agora tempo para se dedicar mais ao diálogo e interlocuções nesse alargamento geográfico da localização do "Outro". Essa percepção não indica de forma alguma que Dussel estava se esquecendo da América Latina, mas que ele estava alargando a sua percepção para além fronteiras, transformando a Igreja da América Latina num agente missionário e profético da libertação do "Outro" – pobre, oprimido, esquecido – para o mundo todo. Essa abordagem demonstra mais uma vez que a construção do edifício conceitual de Dussel é dinâmica e contínua e, enquanto avança em suas descobertas e peregrinação, em vez de destruir o que já construiu, vai edificando andar sobre andar continuamente de modo a ter uma estrutura consistente que mantém todo esse edifício solidamente alicerçado a ponto de conseguirmos observar em sua ultima obra publicada, com prefácio datado de março de 2006, desafiar ao exercício de uma política sadia não apenas ao partido, ao povo, à pátria, à América Latina, mas também à humanidade.[113]

PRIMEIRO DUSSEL → Etapa de formação
Dussel jovem → Militância por meio dos Jovens da Ação Católica
SEGUNDO DUSSEL → 1ª Experiência na Europa // Experiência na Palestina
Dussel ontológico → O que é a América Latina? → Dussel da ontologia → Primeira conversão ao pobre
TERCEIRO DUSSEL → Volta p/ a América Latina // Exílio no México
Dussel analético // Dussel da História // Dussel da AL → O "Outro" como categoria epistêmica → (acorda do sono ontológico – segunda conversão ao pobre)
QUARTO DUSSEL → Experiência Global // Diálogo com filósofos
Do Dussel do exílio ao Dussel trans-moderno, mundial → Trans-modernidade como projeto mundial de libertação // Superação da exclusividade da América Latina como *locus* privilegiado do Outro???[114]

Quadro 1 – As quatro fases da vida de Enrique Dussel

Em seguida vou apresentar um quadro comparativo dos quatro

[113] *20TP*, p.8.

[114] Essa fase global de Dussel será mais ampliada no capítulo 4 desta tese.

grandes períodos da vida de Dussel. Será preciso considerar que, como o quadro a seguir é resumido, não se pode esperar uma abordagem em detalhes, mas apenas os pontos de destaque. Além disso, é preciso levar em consideração que as datas são aproximadas:[115]

[115] Além dos textos já indicados neste capítulo, o quadro a seguir também levou em conta os dados apresentados nos seguintes textos: STERMIERI, 2003; VILLA, 1993; NOVOA, 2001; VILLA, Cronologia de Enrique Dussel. Disponível no repositório digital de obras de Dussel na Internet: <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/anthro/cronos.pdf>. Acesso em 20/05/2005.

	Primeiro Dussel **Nascimento → juventude**	**Segundo Dussel** **de 1957 a 1966**	**Terceiro Dussel** **1966 ao final da década 80**	**Quarto Dussel** **Final da década de 80 →**
Vida – ponto de destaque	Etapa de formação	1ª Experiência na Europa Experiência na Palestina	Volta p/ a América Latina Exílio no México	Experiência Global Diálogo com filósofos
Ênfases	Militância por meio dos Jovens da Ação Católica	O que é a América Latina	O "Outro" como categoria epistêmica	Trans-modernidade como projeto mundial de libertação Superação da exclusividade da América Latina como *locus* privilegiado do Outro???
Quem é Dussel?	**Dussel jovem**	**Dussel ontológico** **Primeira conversão ao pobre**	**Dussel analético** **(acorda do sono ontológico – segunda conversão ao pobre)**[116] **Dussel da História** **Dussel da AL**	**Do Dussel do exílio ao Dussel trans-moderno, global, mundial**
Dados históricos	✓ Enrique Domingo Dussel Ambrosini nasce em 24 de dezembro de 1934 em La Paz, um pequeno povoado da província argentina de Mendoza. ✓ Jovem ativista católico, militante da Ação Católica ✓ Fazia reuniões nas cidades e vilarejos, andando de bicicleta, seu único transporte ✓ Aos 15 anos chegava a organizar acampamentos com crianças e jovens	✓ Ganha uma bolsa de estudos e viaja em 1957 para Madrid para fazer o doutorado em Filosofia na Universidade Complutense de Madrid ✓ "Encontra" a América Latina na viagem, fora do seu pequeno mundo argentino: - Encontra a América Latina negra quando passa pelo Brasil (portos de Santos e Rio de Janeiro) - Em Dakar o rosto negro da população contrastava com o rosto branco do jovem estudante - Na Espanha descobre com espanto	✓ Em 1966 regressa a Argentina, residindo em Mendoza até 1975, assumindo em 1968 a cátedra de Ética na Universidade Nacional de Cuyo (Mendoza). ✓ Em 1967 obtém o Doutorado em História, defendendo a tese, dirigida por Robert Richard: *Les Evêques hispano-americains, defenseurs et évangelisateurs de l' indien* (1504-1620), que foi publicada em 1970. ✓ Consegue uma bolsa de estudos para estudar no México com Leopoldo Zea. Porém finalmente	✓ Em 1993 deixa a presidência de CEHILA, depois de 20 anos na função. ✓ Os países subdesenvolvidos estão sob a influência do Positivismo → a civilização tecno-científica como modelo de desenvolvimento da humanidade ✓ Karl-Otto Apel é convidado para realizar um diálogo entre a Ética do Discurso e a Filosofia da Libertação Latino-Americana ✓ Léxico de Apel: inteligibilidade, veracidade, retidão dos atos

[116] PLFL, p. 13.

	✓ Chegou a reunir cerca de 400 crianças ✓ Leu a respeito de Santa Tereza e São Francisco de Assis cultivando vida mística ✓ Entrou na Ordem Franciscana ✓ Seu sonho era conhecer mais São Francisco e ser pobre como ele fora pobre ✓ Entre 1953-1957 estuda filosofia na Universidade de Cuyo (Mendoza). Se licencia em 1957 com o trabalho final de curso intitulado :*La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles.* ✓ Sua predileção era ler os clássicos da Filosofia ✓ Percebeu que nada conseguiria se não fosse para a Europa estudar ✓ Consegue uma bolsa de estudos para ir à Espanha	que era não apenas argentino, mas latino-americano - Aí ele compreendeu que a América Latina estava fora da História ✓ De 1957 a 1959 faz o seu doutorado em Filosofia em Madri na Facultade de Filosofia e Letras da Universidade Central (Complutense). Defende a sua tese doutoral em junho de 1959, sob o título: *El bien común. Su inconsistencia teórica,* dirigida por A. Millán Puelles. É um aprofundamento de seu trabalho de conclusão do curso filosófico. ✓ Em 1958 realiza rápida viagem para Itália, Líbano, Síria, Jordânia e Israel ✓ Na viagem em 1958 descobre a América Latina mais além da Espanha, penetrando no mundo grego e semita como originário de nossa civilização ✓ Entre 1959 e 1961 vive em Nazaré, Palestina, com o sacerdote francês Paul Gauthier. Experimenta a mesma experiência de Jesus Cristo, trabalhando como carpinteiro na construção civil. Vive no kibbutz Ginnosar ao sul do lago de Tiberíades. Em diálogo com Gauthier descobre que o índio também é o pobre e a partir disto o pobre será o principal eixo hermenêutico de suas reflexões – Filosofia, História e Teologia. Nesta época ele adquire conhecimentos do hebraico e árabe. ✓ Em 1961 regressa à Europa passando pela Turquia, Macedônia e Grécia ✓ Em 1961 vai para a França para estudar em Sorbone Teologia e História, trabalhando bibliotecário, para poder se manter nos estudos. ✓ De 1961-66 realiza a Licenciatura em Teologia no Instituto Católico de Paris ✓ Em 1963 viaja para a Almenha e, em	retorna à Argentina aceitando o convite da Universidade Nacional Resistência (Chaco) para ser professor adjunto de antropologia e ética. Desde 1968 é professor de ética na Universidade Nacional de Cuyo. ✓ A AL está passando por diversas dificuldades sócio-políticas que afetam a consciência do jovem Dussel ✓ Na Argentina triunfava o peronismo ✓ Com a ditadura em diversos países latino-americanos há o surgimento da violência contra os resistentes ✓ Em 1968 em Medelin, Colômbia, surgem denúncias contra a violência institucionalizada na AL pela II Conf. Geral do CELAM ✓ Teoria da Dependência da AL ✓ A partir de 1970 Dussel começa a ser conhecido melhor em toda América Latina ✓ Em janeiro de 1973 organiza a CEHILA (Comisión para Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina), inicialmente sob os auspícios do CELAM (Consejo Episcopal LatinoAmericano) ✓ Na noite de 02/10/73 Dussel e sua família sofrem em sua casa um atentado a bomba, provocado pelo "Comando Ruci", composto por membros do sindicato metalúrgico, de tendência extrema direita. O atentado destruiu metade de sua casa. Ele passa a ser ameaçado de morte. ✓ Em março de 1975 é expulso da Universidade Nacional de Cuyo acusado de marxista e corruptor de jovens. Junto com ele outros professores são expulsos, uma aluna	comunicativos; ética discrusiva, deôntica e universal ✓ Léxico de Dussel: proximidade, totalidade, mediações, exterioridade, alienação, libertação, superação analética ✓ Crítica dusseliana a Apel, como a Lévinas – a Ética do Discurso de Apel não leva a 'serio o Outro, de modo a não incorporá-lo imediatamente à comunidade ideal de comunicação ✓ Participações de Dussel em eventos oficiais de CEHILA:, neste período 18-21/07/1990 – 17º Simpósio – Santiago do Chile, Chile 24-26/08/1991 – 18º Simpósio – Santa Fé de Bogotá, Colômbia 07-07/10/1992 – 19º Simpósio – Havana, Cuba 06-08/10/1993 – 20º Simpósio – Assunção, Paraguai 22-27/08/1994 – 21º Simpósio – Lima, Peru 25-28/07/1995 – II Conferência Geral de História da Igreja da América Latina e no Caribe – São Paulo, Brasil

		Munique, conhece a alemã Johanna Peters com quem se casou e teve dois filhos: Enrique (nasceu em 1965) e Susanne (1966) ✓ Na Alemanha faz o curso de História da Igreja com Joseph Lortz. ✓ Entre 1964 e 1966, viaja no período do verão a cada ano para pesquisar no Arquivo de Índias de Sevila, Espanha, para obter dados para a elaboração de sua tese doutoral. ✓ Em 1965 é licenciado em Estudos da Religião no Institut Catholique de París. ✓ Em julho de 1966 termina de escrever a sua tese do doutorado em História, que será defendida em 1967. ✓ Participa de cursos com Paul Ricoeur.	e um professor são assassinados. ✓ O governo militar da Argentina prende a *Revista de Filosofía Latinoamericana,* fundada por Dussel e outros professores. ✓ Seus livros são censurados e destruídos dentro das próprias editoras. ✓ Em 15 de agosto de 1975 parte para o México para viver no exílio, onde está até hoje. ✓ Em 1975 torna-se professor titular no Departamento de Filosofia da Universidade Autônoma Metropolitana – Iztapalapa (México). ✓ Em1976 torna-se professor na Universidade Nacional Autônoma de México (UNAM), no curso de Pós-graduação em Estudos Latino-Americanos e Ética no Colégio de Filosofia. ✓ Em 1976 inicia aproximação realizando uma cuidadosa e meticulosa leitura latino-americana à obra teórica de Marx. Faz leitura ética de Marx, mais do que teórica sobre seus escritos. ✓ Em 1981 recebe o título de Doctor *Honoris Causa* en Teologia, pela Universidade de Friburgo, da Suíça. ✓ Participações de Dussel em eventos oficiais de CEHILA, neste período: 03-07/01/1973 – 1º Simpósio – Quito, Equador 09-12/07/1974 – 2º Simpósio – Chiapas, México 26-31/10/1975 – 3º Simpósio – São Domingo, Rep. Dominicana 13-17/12/1976 – 4º Simpósio – Panamá, Panamá 03-08/12/1977 – 5º Simpósio –	

			Salvador, Brasil 28/7-02/8/1978 – 6º Simpósio – Melgar, Colômbia 23/7-01/08/1979 – 7º Simpósio – San Juan, Porto Rico 19-26/07/1980 – 8º Simpósio – Lima, Peru 25-27/07/1981 – 9º Simpósio – Manaus, Brasil 25-28/08/1982 – 10º Simpósio – Tunapuna, Trindade 12-15/10/1983 – 11º Simpósio – San Antonio, Texas, USA 10-13/10/1984 – I Conferência Geral de História da Igreja na América Latina, México, México (O 12º Simpósio foi substituído pela I Conferência) 15-17/07/1986 – 13º Simpósio – São Paulo, Brasil 29-31/07/1987 – 14º Simpósio – La Paz, Bolívia 14-16/07/1988 – 15º Simpósio – Buenos Aires, Argentina 11-13/10/1989 – 16º Simpósio – Santo Domingo, Rep. Dominicana	
Destaques de descobertas de Dussel	✓ Trabalho no projeto triunfalista dos Jovens da Ação Católica ✓ Toma conhecimento dos clássicos gregos, modernos e contemporâneos ✓ Para descobrir o mundo e buscar respostas às indagações sente necessidade de ir para a Europa	✓ Filosofia ✓ Busca por meio da Filosofia ✓ Experiência fundante no kibbutz Ginnosar com Paul Gauthier ✓ Descoberta do índio como Outro ✓ Primeira perspectiva da AL ✓ Descoberta da fenomenologia de Husserl ✓ Descoberta da ontologia de Heidegger ✓ Ontologismo ✓ Sistema-Mundo ✓ Produz a trilogia indicando as raízes mediterrâneas da AL – semita, helênica e cristã.	✓ Filosofia – Teologia – História ✓ Primeira Ética da libertação ✓ Dussel é criticado por sociólogos, economistas e filósofos, por entender a necessidade de haver uma independente Filosofia na América Latina ✓ A América Latina como centro ✓ Busca por uma Filosofia Latino-americana da Libertação ✓ Para fortalecer seu aparato dialético estuda Hegel, Kierkegaard, Feuerbach e Marx ✓ Reforço da experiência fundante com a descoberta da alteridade em Lévinas. Rompe com a ontologia heideggeriana	✓ Diálogo na eticidade ✓ A alteridade vem da destotalização do ente e parte de uma lógica comunitária, rompendo com a civilização técnico-científica ✓ A ética do discurso (Apel) é forma, enquanto que a Ética da Libertação (Dussel) é uma ética de conteúdo que se materializa na libertação do pobre ✓ Em 1993 lança o livro 1492 ... para defender que 1492 foi o nascimento da Modernidade ✓ Superação do Sistema-Mundo, da Modernidade pela trans-modernidade → um novo

			✓ Des-totalização do ente e exterioridade do Outro ✓ Alcança o mistério do Outro ✓ Vai da totalidade ontológica à alteridade trans-ontológica / meta-física ✓ Tarefa da Filosofia latino-americana: superar a modernidade → o sujeito dominador norte-atlântico ✓ Analética: é preciso superar o sistema ✓ Praxeologia analética ✓ Filosofia e ética se conectam ✓ O compromisso do Outro em busca de sua libertação ✓ Política, erótica e pedagógica ✓ Leitura latino-americana de Marx que lhe amplia a visão da extensão da opressão do Outro, se estendendo da Europa para o capitalismo, agora questionado pela sua meta-física (analética) ✓ Com 'Ética Comunitária", Dussel confronta a moral vigente – que despreza os pobres – com os valores de uma ética comunitária ✓ Princípio da ética comunitária: libertar o pobre, superando a ética kantiana e em direção à sociedade futura não capitalista	Sistema-Mundo ✓ A trans-modernidade: projeto mundial de libertação ✓ A trans-modernidade promove um diálogo intercultural de mútua fecundade criadora, uma co-realização solidária Centro-Periferia ✓ A trans-modernidade promove uma superação do projeto da Modernidade que nega a alteridade ✓ A libertação mundial supera o projeto o caráter emancipador racional da Modernidade, mas também o projeto pós moderno irracional ✓ O Outro no mundo globalizado, além da América Latina ✓ Produção de uma ética da vida ✓ Segunda Ética da libertação: - Texto saído em 1998: Ética de La Liberación en la Edad de la Globalización y de Exclusión - Ética que aprofunda a Primeira Ética - Ética desde a perspectiva mundial e não mais da América Latina - Ética mais além do euro-centrismo - Mais além do helênico-centrismo - Ética produzida diante da mudança ocorrida no mundo diferente dos 25 anos que separam da Primeira Ética: desintegração da Rússia, queda do muro de Berlim,

				derrota eleitoral do Sandinismo (Nicarágua), bloqueio de Cuba pelo imperialismo norte-americano, queda da "Guerra-Fria" com fortalecimento unipolar e hegemônico estadunidense, globalização da economia → neoliberalismo - O dilema não é mais o pobre latino-americano, mas a humanidade que está sendo oprimida - Ética da vida → produzir, reproduzir e desenvolver a vida hmana de cada sujeito ético em comunidade ✓ História Mundial das Eticidades → sistemas mundiais: - 1º: Egípcio Africano Bantú / Semitas do Oriente Médio → desde 4º milênio aC - 2º: Indo-europeu → desde 2º milênio aC - 3º: Continente Asiático Afro-Mediterrâneo / Mundo Bizantino, Persa, Norte da África → desde o Século IV ao Século XV dC - Primeiro "Sistema-Mundo" → desde finais do Século XV com a mundialização, des-cubrimento, conquista e colonização da América → Modernidade ✓ Encontro de Paulo Freire, tido como possuidor de uma original pedagogia crítica ✓ Ao final do livro *50HIAL*, publicado em 1986, Dussel menciona que ao término de mais um período da História da

				Igreja na América Latina em 1984 havia chegado a hora de uma responsabiliade missionária mundial, não mais com o envio de missionários, mas para compartilhar o "modelo"de Igreja como serviço cristão no Terceiro Mundo. Veja *50HIAL*, p. 99. ✓ Vê-se aqui o lado global e mundial do 4º Dussel.
Obras principais Obs.: por considerarmos o desenvolvimento temporal do pensamento dusseliano, em geral as datas das obras seguem as datas indicadas nos prefácios ou palavras preliminares da obra.		✓ "Humanismo Helênico" (1963, publicado em 1975) ✓ "Humanismo Semita" (1964, publicado em 1969) ✓ "El dualismo en la antropología de la cristiandad – desde el origen del Cristianismo hasta antes de la conquista de América" (1968) ✓ "Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina" (março de 1964 data do prefácio da 1ª edição (vide 6ª edição)) – até a 2ª edição que foi preparada em janeiro de 1971 e saiu em 1972 em Madrid. A 3ª edição foi completada em 1973 e publicada em 1974, em Barcelona, com o título "Historia de la Iglesia en la América Latina", que foi a base para a tradução ao Inglês que saiu em 1981 com o título "A History of The Church in Latin America – Colonialism to Liberation (1492-1979)." Esta edição em Inglês teve a adição de uma seção abrangendo o período de 1972 a 1979, de Sucre a Puebla. A 6ª edição foi revista especialmente em sua primeira parte e republicada e 1992 com o título "Historia de la Iglesia en la AL – medio milenio de coloniaje y Liberación - 1492-1992" (1992).	✓ "Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia universal – investigación del "mundo" donde se constituyen y evolucionan las "weltanschauungen", trabalho publicado no segundo semestre de 1966 em Chaco Argentina ✓ "Para una des-trucciión de la historia de la ética", 1970 ✓ " La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar" (1972) ✓ "Caminos de Liberación Latino-americana", I e II (1972) ✓ "Caminos de liberación Latinoamericana", I y II (1972) ✓ "Para una Ética de la Liberación Latinoamericana", I, II (1973) e III (o volume III saiu no exílio mexicano, 1977) ✓ "América Latina Dependencia y Liberación" (1973) ✓ "Método para una Filosofía de la Liberación – Superación Analética de la Dialéctica Hegeliana" (1974) (atualização da "Dialética Hegeliana" como novo nome) ✓ "Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana" (1º livro produzido no exílio mexicano) ✓ "Filosofía de la Liberación" (1977),	✓ "Historia de la Iglesia en la AL – medio milenio de coloniaje y Liberación - 1492-1992" (1992) (Atualização de "Hipótesis …") ✓ "Ethik und Befreiung" (1990) – do diálogo com Apel ✓ "Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación" (1992) – Idem ✓ "Diskursethik oder Befreiungsethik?" (1992) – Idem. ✓ "Die Diskursethik and ihre lateinamerikanische" (1993) – idem ✓ "Debate en torno a la Ética del Discurso de Apel: Diálogo Norte-Sur desde América Latina" (1994) – Idem ✓ "História Liberationis – 500 anos de História da Igreja na América Latina" (1992) ✓ "1492: El Encubrimiento del Otro. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad" (1993) ✓ "Ética de la Liberación em la Edad de La Globalización y de la Exclusión" (1998) ✓ "Transmodernidad y interculturalidad – interpretada desde la Filosofía de la Liberación" (2005)

			que traz a síntese e maturidade de conteúdo de sua primeira ética – texto escrito de uma só vez, sem bibliografia ou citações, pois havia perdido a sua biblioteca na Argentina ✓ "Historia General de la Iglesia en América Latina. 1/1. Introducción. General a la Historia de la Iglesia en América Latina" (1983) ✓ "Ética comunitária" (1986), após a leitura latino-americana de Marx	✓20 Tesis de Política (2006)

Quadro 2 – Detalhes da vida de Enrique Dussel divididos nas quatro fases de sua vida

Embora, no momento Dussel esteja palmilhando muito mais no campo do diálogo filosófico-ético,[117] distante de seu intenso envolvimento com a produção histórica, não será possível olvidar tudo o que fez para que a História da Igreja na América Latina começasse a ser escrita de forma não só diferente, mas que considerasse novos problemas, novos objetos e novas abordagens,[118] muito mais do que isso, um novo (embora antigo) ator da História no ambiente latino-americano – o pobre, como "Outro" desprezado, oprimido e tornado pobre, não apenas pobre porque nasceu assim. Isso fará imensa diferença nesta "outra" maneira de fazer História, pois será escrita "desde" este novo ator,[119] e não mais da instituição, da Igreja – totalitária e opressora – por isso mesmo, que novos problemas e objetos precisaram ser des-cobertos por essa nova abordagem de modo que os historiadores desta "outra" História façam novas perguntas aos mesmos documentos[120] e tendo um outro ponto de partida – o Outro – acaba também descobrindo outras fontes além dos documentos oficiais, mesmo porque os documentos oficiais por vezes acabam privilegiando a instituição opressora.[121]

Por isso mesmo se constituiu a operação histórica dusseliana como que uma nova maneira de se escrever História da Igreja da América Latina. Pelo menos na intensidade dos resultados dessa "outra" História da Igreja na América Latina podem ser comparados à intensidade de produção e debates provocados pela "Novelle Histoire" francesa na historiografia do Século passado. Neste sentido é possível entender que os embates da "Novelle Histoire" francesa e os da história dussel-cehiliana foram diferentes, mas produziram e tem produzido um repensar histórico nunca visto antes, por isso

[117] Veja seu mais recente livro publicado em meados de 2006, pela Editorial Siglo XXI, no México sob o título *20 tesis de política*, que é um resumo de uma obra mais ampla que ele está produzindo e planejada para sair em 3 volumes. Veja sobre isso em <http://www.afyl.org>. Acesso em: 07/06/2007.

[118] Fazendo referência à "trilogia" de Jacques Le Goff e Pierre Nora, publicada em 1995 no Brasil pela Editora Francisco Alves.

[119] "Novo" no sentido de des-coberta (de "descobrir", tirar o que o estava ocultando), mas muito mais antigo que a própria descoberta (ou "en-cobrimento", para Dussel) da América.

[120] LAMPE, 1995, p. 64.

[121] Veja no capítulo quarto o "Outro" como documento.

mesmo é que prefiro chama-la de “outra” História, “outra” por partir de abordagem outra, diferente, da que vinha sendo seguida, sem contar que ela tem como eixo hermenêutico o “Outro” partindo de um sentido de alteridade, por isso é que eu a chamo de Alter-Historia. Lampe também compara o empreendimento de Dussel

> ao combate entre March Bloch e Lucien Febvre nos Annales nos anos 30 contra os historiadores positivistas [...] assim como a Nova História rompe com os historiadores positivistas, Enrique Dussel questionou justamente a posição positivista dos historiadores da Igreja na América Latina de corte anti-liberal e clerical, que criam apresentar a verdadeira história da Igreja na América Latina ao limitar-se a expor os fatos da Igreja-instituição e do corpo clerical [...] essa nova História da Igreja na América Latina, na linha da obra de Dussel, fez com fossem feitas novas perguntas ao conjunto documental já conhecido e por isso renovou a História da Igreja na América Latina.[122]

Assim, tanto a Nova História “annaliste”, como a História dusseliana é um repensar a produção histórica, cada um deles com os seus enfoques e abordagens, no caso de Dussel acabou sendo uma “outra” História da Igreja na América Latina, uma Alter-História.

Embora volumosa, a obra histórica empreendida por Dussel e seus colaboradores cehilianos terá pela frente muito ainda a palmilhar, pois se no passado recente os paradigmas binários – e.g. “opressor/oprimido” – apontavam para um pobre solitário, passivo e desamparado em seu sofrimento, demandando, portanto de um “paráclito”[123] que, não apenas, lhe abrisse os olhos para a sua condição, mas o defendesse diante da opressão, no presente temos esse mesmo pobre, mas agora encantado com o mundo globalizado e neo-liberal que lhe oferece, em troca de sua alma, bens de consumo que acabam efetuando uma total transvaloração ôntica, em que o SER passa a ser considerado não pelo seu próprio valor em si, mas pelo acréscimo do TER. Esse paradigma contemporâneo tem conquistado o campo religioso de modo a trazer-lhe as leis de mercado, transformando os bens simbólicos da salvação

[122] LAMPE, 1995, p. 64, 65

[123] Fazendo referência à expressão neo-testamentária aplicada ao Espírito Santo, como Consolador, Advogado. Veja Evangelho Segundo João 14.15ss. As citações bíblicas na tgese seguem a notação adotada pela Sociedade Bíblica do Brasil.

em mercadoria.[124] Como considerar esse novo "pobre" – imergido nesse mundo novo – anestesiado pelas conquistas de consumo? Esse é um novo desafio para a história dussel-cehiliana.

[124] Veja artigo ainda não publicado de REGA, Lourenço Stelio. A religião como mercadoria – uma avaliação da Igreja Universal do Reino de Deus à luz do paradigma *da* "Escolha Racional". Colóquio de Doutorado sobre a Teoria da Escolha Racional, segundo semestre de 2003, PUC-SP, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Capítulo 2

Dussel e as hipóteses iniciais para a "outra" História

Uma hipótese, em ciência é um princípio que se propõe como instrumento da investigação futura, mas que tem sido fruto de muitas investigações científicas passdas. Por isso mesmo, é um ponto de chegada e um ponto de partida.[125]

Como apresentei na introdução, Enrique Dussel não desenvolve a sua obra histórica como apenas um colecionador de fatos ou documentos do passado, mas expressa o desejo de entender estes fatos e documentos do passado para compreender o que se passa com o presente na América Latina. Mas para isso ele se debruça desde o começo de seu empreendimento na busca de hipóteses que venham fundamentar a sua produção no campo da História. Tanto isso é verdade que seu texto de "input" nessa tarefa, lançado em 1967, foi denominado "Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina". Em outras palavras, antes de escrever propriamente a História da Igreja, Dussel fez um trabalho preliminar, pois para se concretizar uma operação histórica não basta ter documentos, relatos sobre os fatos do passado, é preciso saber quais fatos, documentos serão priorizados, quais perguntas lhes serão feitas, quais atores serão focalizados. Para isso as hipóteses serão fundamentais, por fornecerem as sinalizações indicativas dos rumos a serem tomados na operação histórica propriamente dita.

[125] *Hip*, p. 10.

Por isso mesmo a análise que será apresentada neste capítulo acaba tendo mais um foco teológico do que histórico, uma vez que as hipóteses dusselianas para a História são provenientes da Teologia conforme explicarei mais adiante no sub-item "o ponto de partida para as hipóteses dusselianas …", afinal o ator principal da História para Dussel será o pobre – em primeiro lugar o índio como pobre – paradigma[126] que ele procura retirar a partir da perspectiva teológica indicativa das relações de opressão vividas na história latino-americana. Portanto, não se pode esperar ainda desta fase de produção dusseliana uma enfática análise puramente histórica em virtude do conteúdo teo-filosófico[127] ser um elevado impulsor de sua produção histórica.

Depois de seu período de formação inicial, Dussel se aventura à realização de seu empreendimento em mostrar a concretude da América Latina, que, embora distante da Europa e sua hegemonia ideológica, é habitada também por seres humanos valiosos, que tiveram subtraída a sua liberdade cultural e de vida, lançadas sob o jugo da colonização hispânica e portuguesa e que *embora pensadores ocidentais de diferentes origens* viessem a partilhar de *uma herança comum, o lugar onde o pensador latino-americano analisa a realidade é diferente do lugar de onde o europeu ou o norte-americano trabalham. Essa condição distinta permite ao pensador latino-americano a possibilidade de contribuir originalmente para a prática da libertação*.[128] Assim, o eurocentrismo precisava ser denunciado, à América Latina seria necessária restituir o seu direito de existência e validação de sua cultura sufocada pela colonização. Assim, em 1967 Dussel lança "Hipótesis", produzido em 1965.[129]

O lançamento das "Hipótesis" acabou não sendo um trabalho

[126] Sem entrar nas clássicas discussões, preferimos aqui a palavra "paradigma" para pobre, no lugar de categoria, pois ainda que Dussel considere o "pobre" como categoria, acaba dando-lhe status mais amplo do que mera categoria acadêmica abstrata, um conceito despersonalizado e impessoal. Me parece que paradigma tem força maior, indicando fonte, ponto de partida.

[127] Embora na visão dusseliana pareceria mais correto falar aqui penas em visão teológica.

[128] SAMPAIO, 1989, p. 138.

[129] O texto foi publicado pela Editorial Estela, em Barcelona, Espanha.

conclusivo, mas uma problematização metodológica e de uma periodização para que a História da Igreja na América Latina pudesse ser escrita um dia por um time de historiadores e profissionais de outras áreas do saber indicadas nessas hipóteses. O texto, depois chamado pelo próprio Dussel de *obrita,*[130] que inicialmente era para ser apenas um conjunto de hipóteses como um ponto de partida para um trabalho futuro de cunho científico, acabou sendo, segundo Dussel, *uma certa LEITURA DE NOSSA HISTÓRIA, que é, ou pode ser, útil ao cidadão, ao sindicalista, ao político.*[131] Isto já indica que a produção histórica dusseliana, desde seu nascedouro, tinha o atributo de ser uma **História militante**, isto é, uma História *engajada na luta pela superação da pobreza, pela libertação dos pobres*.[132] Uma História com uma causa bem definida.

Mas, além disso, Dussel acreditava numa História que se constituísse na consciência cultural de um povo que deve ser exposta "com sentido" e não meramente uma narrativa a partir de uma coleção ou empilhamento de documentos indicativos das atividades cronológicas de atores diversos, especialmente os governantes e líderes. Ele diz

> a História constituí a consciência cultural de um povo quando se a expõe 'com sentido', e muito mais a consciência cristã quando se lhe mostra a teleologia escatológica – o sentido da História que tende a Cristo que virá porque tem vindo de seu povo, seu continente; é aqui que a História se faz 'Mestra da vida'.[133]

Para Dussel, portanto, o cristão latino-americano tem um papel preponderante num continente em ebulição – tem um papel revolucionário – e precisa ser despertado para isso, uma vez que na época tinha apenas à sua disposição obras da História da Igreja Latino-Americana enclausuradas no nível acadêmico, distantes, assim, do público comum de modo a deixar a consciência latino-americana *sem uma das dimensões constitutivas de sua*

[130] Veja *HG*, p. 81. "Obrita", em espanhol, que pode ser traduzida por "livreto" ou "pequena obra".

[131] *Hip*, p. 11. Palavras capitalizadas pelo próprio Dussel.

[132] WIRTH, 2001, p. 28.

[133] *Hip*, p. 11. Aspas de Dussel.

evolução própria como civilização.[134] A História seria uma ferramenta para o indivíduo poder julgar a vida do continente em revolução e reconhecer o seu papel. Mas esta História precisaria ser reescrita, ou melhor, escrita a partir da própria condição latino-americana, para que o cristão também tivesse à sua disposição uma História não mais posta à luz da Europa, mesmo a História primeva do Cristianismo ou mesmo a Patrística, medieval e de outros períodos. Assim, temos na construção histórica dusseliana uma História não só o caráter militante, mas também de cunho **escatológico** e **teleológico**.

Dussel, propondo um diálogo por meio do conjunto de hipóteses, de uma nova periodização e seus conteúdos essenciais, desejava abrir uma discussão sobre o método que deveria ser utilizado para uma nova e "outra" História, isto é, uma nova maneira de se construir a História, sem a influência da hegemonia patológica européia. Assim, com "Hipótesis" ele se dirigia *ao militante que exige uma exposição do fenômeno cristão inteligível e justificativo de seu presente, no qual está lançado, evidentemente, o futuro de nossos povos.*[135] Isto indica que Dussel não tem apenas hipóteses metodológicas para a História, mas parte também do princípio de que o povo comum tem um papel militante não só em compreender o presente, por isso mesmo precisa deixar de ser consumidor da realidade, para também interagir com o presente em busca de esperançoso futuro. Sendo a História dusseliana uma História militante, escatológica e teleológica, é possível dizer que é uma **História instrumental**, muito mais do que mera coleção cronológica de fatos passados. Instrumental porque instrumentaliza, fornece uma caixa conceitual de ferramentas ("toolbox"), dando instrumentos para o cidadão comum, que nunca foi tocado pela História oficial europeizada, para compreender à sua própria luz latino-americana o seu continente e julgar seu momento de modo a poder agir revolucionariamente.

Ao procurar compreender o presente, que lançará o futuro de esperança para um povo sem esperança, a partir da compreensão de seu passado, a História dusseliana acaba também se tornando como que uma

[134] *Hip*, p. 11.

[135] *Hip*, p. 12.

História-Problema, que originalmente nasce na Alemanha com Dilthey e que depois se torna um eixo operador da História na primeira fase "analliste", com Bloch e Febvre. Com isso pretendo dizer que temos aqui um indicador de que a preocupação dusseliana será menos com uma História acontecimental cronográfica – como normalmente o é a História oficial da Igreja – e mais com uma História interpretativa a partir do problema crucial que Dussel coloca como alvo de suas buscas – o Outro, pobre e oprimido. Ele procura voltar ao passado para rastrear as causas que levaram o Outro ao seu estado de anonimato, de opressão. Assim, vai trabalhar em primeiro lugar no lançamento de hipóteses que se tornam fundamentais para que os devidos eixos hermenêuticos possam ser estabelecidos, clareados, de modo a nortear a descoberta de "novos objetos, novos problemas e novas abordagens" (LeGoff / Nora), além de novas fontes, novos atores, de novas perguntas a todos esses elementos. Corrobora essa descrição que apresento sobre a História dusseliana Sampaio ao dizer que o esforço da interpretação crítica da História da Igreja na América Latina caminha para *descobrir o significado, para o presente, do "sentido" do passado em exame, ou ainda como a ação da Igreja e dos cristãos no passado poder iluminar sua presença no presente e no futuro*.[136] Mas não se engane, pois a História na perspectiva dusseliana é muito mais do que História-Problema, como veremos mais adiante.

"Hipótesis" é composto por três capítulos. No primeiro, Dussel oferece uma introdução metodológica descrevendo os elementos teológicos da estrutura da igreja que permitem uma reflexão histórica; os elementos estruturais sócio-filosóficos, que permitem compreender as relações da igreja com o mundo; relações entre a igreja e as comunidades, povos, nações ou civilizações. Neste primeiro capítulo, além de apresentar elementos metodológicos, como se pode ver pela distribuição dos assuntos, Dussel demonstra que a igreja está inserida no mundo e com múltiplas relações, além disso, há que se levantar para a sua História hipóteses teológicas, mas também sócio-filosóficas.

[136] SAMPAIO, 1989, p. 145.

No segundo capítulo temos o tratamento da época colonial da América Latina envolvendo os Séculos XVI a XVIII. Neste capítulo temos o "choque" entre duas civilizações (índia e hispânica); as primeiras cinco etapas da História da Igreja na América Latina durante o grande período chamado colonial, que vai de 1493 a 1808, com a decadência borbônica; finalizando o capítulo temos o enjuizamento da obra evangelizadora realizada pela Igreja na América Latina.

O capítulo terceiro oferece a abordagem da época da independência, em que Dussel vai descrever o percurso histórico de um regime de cristandade, um regime de civilização profana, envolvendo os Séculos XIX e XX. Aqui temos também três sub-partes: a primeira vai tratar das crises dos maiores Estados independentes descrevendo a crise organizacional das novas nações latino-americanas que se despontam nesta época de independência, além da crise que provém da secularização que representava o afastamento do encantamento religioso herdado da colonização e opressão; na segunda sub-parte temos as grandes etapas da História da Igreja na América Latina politicamente independente, com a descrição das suas demais etapas (da sexta à nona), datando-se, então, de 1808 a 1955, quando temos a nona etapa – a da unidade e renascimento o catolicismo latino-americano ante a civilização profana e pluralista.

Depois das conclusões gerais, o texto recebe seis apêndices geralmente compostos por listagens e tabelas, com cronologia, lista de sínodos, número de fiéis católicos e protestantes na América Latina. O primeiro apêndice se destaca por um breve léxico de palavras latino-americanas ou de palavras técnicas utilizadas, providência necessária para um empreendimento que objetivava lançar novas bases para a produção histórica, uma vez que novos termos sendo lançados, termos antigos precisam ser reconceituados. O livro também tem inúmeros quadros, fotos e mapas.

Se o texto trata de hipóteses, é preciso saber logo de partida o que para Dussel significa uma hipótese → *um princípio que se propõe como instrumento da investigação futura, porém já tem sido fruto de muitas*

investigações científicas passadas.[137] Por isso mesmo é, para ele, um ponto de partida e um ponto de chegada. Uma hipótese como ponto de partida indica uma probabilidade de não ter sido verificada e como ponto de chegada já haveria tido a possibilidade de sua verificação.

Fica claro desde o início que neste projeto dusseliano a focalização é destinada à Igreja Católica. Ainda que Dussel faça ligações com os protestantes em seus textos, a sua preocupação é apresentar a História da Igreja Católica. Com o tempo os protestantes vão sendo inseridos com mais intensidade no empreendimento dusseliano especialmente pela sua presença na CEHILA.

O PONTO DE PARTIDA PARA AS HIPÓTESES DUSSELIANAS E A CRISE NA HISTÓRIA DA IGREJA

Logo no início de “Hipótesis” Dussel alerta que o texto se trata de um ensaio numa zona limítrofe entre a Filosofia da Cultura e a Teologia, embora o texto seja fundamentalmente de História. Esse percurso entre essas duas fronteiras em colisão, como ele mesmo fala, tem como objetivo situar o texto na busca de uma saída da crise em que está mergulhada a História da Igreja (Católica) latino-americana.[138] Assim temos a História como localizada na intersecção entre estes dois campos do saber humano, tornando este livro uma conjunção entre Filosofia, História e Teologia, daí não se esperar, na construção destas hipóteses para a História dusseliana, a utilização de todo um léxico vindo do campo da História, como será possível observar nas páginas a seguir, neste capítulo. A ilustração a seguir procura demonstrar como a História está confgurada nesta obra de Dussel:

[137] *Hip*, p. 10.

[138] *Hip*, p. 9.

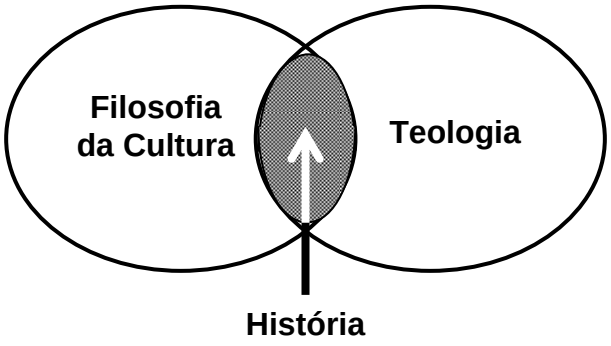


Figura 1 – A relação entre Filosofia, Teologia e História

Para Dussel, a História da Igreja na América Latina tem seu início com o seu projeto histórico, uma vez que o que se tinha até aquele momento eram coleções de relatos, crônicas, mas que não se enquadravam no que poderia ser chamado de abordagem científica, que por ele tem seu input nas "Hipótesis". Ainda que não se possa esperar algum trabalho de importância até a terceira década do Século XIX, é preciso relembrar que Dussel não despreza os esforços historiográficos anteriores ao seu empreendimento, tais como Icazbaceta no México, Groot na Colômbia e no Século XX ele cita Cuevas no México, Furlong ou Carbia na Argentina, Eizaguirre no Chile, e até mesmo produções feitas na Europa, tais como a de Leturia na Espanha, de Richard na França e Konetzke na Alemanha. Mas torna-se necessário considerar que o nascimento da História como ciência era e é muito recente. E Dussel procura perseguir em sua trajetória a construção de um edifício logicamente bem armado e alicerçado para a História da Igreja (Católica) na América Latina.[139]

A crise na História da Igreja também se localiza em sua comparação com a História dita profana por Dussel. Para ele existe uma diferença radical entre as duas, que se refere ao método próprio da História da Igreja, pois enquanto ela é propriamente "ciência histórica" deve ser igualmente

[139] Mais a frente é que, nos debates de CEHILA, surge a idéia de alterar o projeto falando-se numa História do Cristianismo, com caráter mais inclusivo, para abarcar os protestantes. E mais rfecentemente ainda, surgem os debates para a inclusão de todas as religiões, falando-se numa História das Religiões, que nunca foi finalmente concretizada na mesma proporção dos grandes volumes da História do Cristianismo do empreendimento dusseliano.

"teologia", supondo, por isso, uma certa estrutura antropológica determinada.[140] Dussel começa aqui a desenvolver uma forte ligação entre a Teologia e a História, aliás, uma dependência da História à Teologia. Mais a frente na trajetória construtora de suas matrizes históricas ele afirmou que *a história não é somente um lugar teológico, mas um 'objeto' privilegiado da fé e do pensar teológico. Descobrir o sentido da história é um momento teológico central*.[141] Assim, Dussel propõe uma História não apenas construída por intermédio de um ferramental historiográfico clássico ou uma História fruto não apenas de interpretação documental, uma História meramente ciência, mas que possa ser ao mesmo tempo fruto de interpretação da Teologia cristã com os olhos voltados para compreender o processo histórico a partir dos pobres, dos oprimidos e da América Latina. A própria concepção de uma matriz fundante na História dusseliana a partir dos pobres exige uma fundamentação fora do campo histórico, demandando o concurso do aparato conceitual teológico para seu estabelecimento.

Mas para Dussel isso não significa que agora a Teologia seja a única via a ser palmilhada, sem o concurso de quaisquer outras ciências. Ele acredita que o avanço para a produção da História da Igreja deverá ser feito em equipe com a participação do historiador, do teólogo, do sociólogo, do filósofo. Assim, com a colaboração de profissionais de diversos campos do conhecimento humano, Dussel acreditava que seria possível realizar um processo mais seguro em que se evitaria que a História da Igreja fosse construída como uma mera História profana ou mesmo como uma História apologética, tão comum no meio religioso e no caso da Igreja latino-americana estava ligada *aos interesses dos conquistadores e* contituia-se*, portanto, mais uma apologia da Igreja do que num relato crítico de sua presença nestas terras*.[142]

É a partir daqui, então, que Dussel apresenta as suas hipóteses fundamentais que seriam necessárias para se discutir a História da Igreja na

[140] *Hip*, p. 10.

[141] *HG*, p. 58, 59.

[142] SAMPAIO, 1989, p. 140.

América Latina. Em outras palavras, somente a partir da Teologia é que se poderia, para ele, discutir toda problemática histórica. Este ponto de partida vai estar mais definido e focalizado a partir da "História Geral" onde ele dedica uma parte de seu texto para tratar com mais profundidade do assunto,[143] mas também a construção da História da Igreja seria produto da preliminar discussão de toda problemática não apenas da Teologia, mas também da Filosofia, Sociologia e Ciências Econômicas e Políticas contemporâneas.

História e História

A Rudolf Bultman, Dussel credita a radical distinção entre duas percepções historicizantes. Assim, não há como operar a História sem fazer distinção entre "Historie" e "Geschichte". A primeira palavra alemã indica a história como ciência e a segunda o acontecer dos fatos, o plano efetivo e existencial dos acontecimentos.

Para Dussel a história da Igreja não se situa apenas no plano demonstrável, que ele chama de "corporalidade" da História da Igreja, mas em seu sentido último situado do lado existencial da concreteza dos fatos, que é objeto da fé e, portanto, não pertencente à História como ciência, mas à ciência teológica. É apenas ela que conseguirá manusear os dados da história para discernir cada fato como sendo ou não um momento da "Heilsgeschehen" (História Sagrada). Longe de desprezar a ciência da História ("Historie"), pois ela tem seu papel a cumprir – ser fruto do jogo entre a objetividade da ciência e a subjetividade do historiador; justificar a objetividade dos fatos – mesmo porque ela oferece ao que podemos chamar de primeira camada da História – a dos fatos concretos, acontecidos; ela mostra o "acontecimento acontecido". Para Dussel, obtidos esses dados, será necessário descer a um substrato mais profundo e é isso que deve ser feito para que se consiga operar de fato a História ("Geschichte") – operar uma síntese a partir da análise concreta.

Até aqui temos o trabalho do historiador, descendo a um substrato

[143] *HG*, p. 56ss. No capítulo 3 voltarei a este assunto.

mais profundo – após a síntese – segue-se a busca pelo *sentido teologal dos fatos e de toda evolução, tendo em conta a História da Igreja Universal, sobretudo o fato central da Encarnação, para valorizar a significação destes acontecimentos agora julgados à luz da Fé: estamos agora na História da Igreja como parte da Teologia, 'do teólogo historiador'.*[144] Assim, segundo Dussel, essas camadas de aprofundamento na operação histórica partem do trabalho básico do historiador que opera a História como ciência natural – "Historie" – até a tarefa do teólogo historiador que vai operar num nível mais profundo, o da História Sagrada – "Geschichte" – em busca não apenas do sentido último dos fatos históricos, mas também do seu sentido projetado ao futuro em esperança escatológica.

Para Dussel, a Igreja não é apenas uma mera estrutura ou instituição que pertence ao tempo, à historicidade, e, portanto, objeto da ciência histórica. Ela é mais do que isso, pois transcende ao tempo e à própria historicidade, tendo sob si – como instituição visível – uma eternidade participada. A crise da sua História se centraliza justamente aqui, pois a História comum da Igreja não consegue descer ao nível de sua atemporalidade e transcendentalidade. Para ele é preciso ir mais fundo.[145] É por isso que não é possível fazer História da Igreja apenas com o historiador e o seu ferramental científico, o teólogo precisa ser convocado para dar-lhe o toque sagrado, transcendental e teologal. Esse é o ponto de partida que falta à História da Igreja que tem sido escrita sob o manto eurocêntrico e positivista. É essa a principal crise da História da Igreja que quer vencer Dussel, nesse momento, e seu empreendimento que mais tarde vai envolver o time cehiliano.

No diagrama a seguir é possível demonstrar os níveis ou substratos da história dusseliana, partindo dos acontecimentos concretos ou fatos históricos, segue-se para o jogo entre a **objetividade dos acontecimentos** e a **subjetividade do historiador** em busca do sentido dos fatos concretos, construindo uma análise/síntese, em vez de apenas colecionar

[144] *Hip*, p. 17, 18.

[145] *Hip*, p. 18.

documentos seleconando-os numa linha cronológica do tempo produzindo depois uma síntese por escrito dos resultados obtidos, que seria a produção clássica e positivista da História. Em geral a operação científica da História da Igreja fica por aqui, mas na História, proposta por Dussel, segue avante na busca do sentido teologal da história (fatos / acontecimentos) indicativo do seu sentido último que é a esperança de uma vida sem opressão. Dussel projeta aqui a construção de uma História que olha para trás – para o passado –, mas busca lançar o olhar perspectivo para frente – para o futuro – projetando uma vida nova.[146] A ilustração a seguir procura demonstrar as camadas dessa proposta dusseliana:

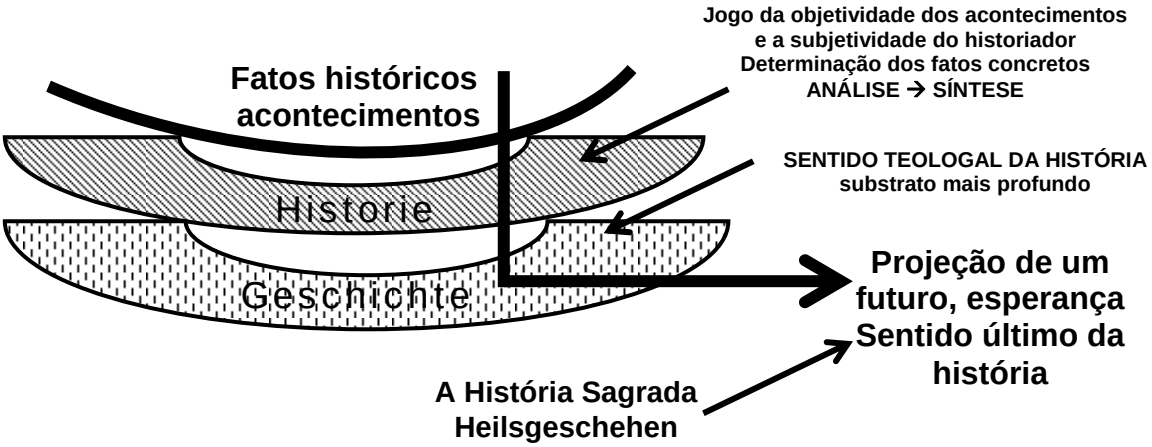


Figura 2 – A relação entre Historie e Geschichte

Temos aí a diferença entre História ("Historie") e História ("Geschichte-Heilsgeschehen"). É claro que Dussel não retira a Igreja da "Historie", atribuindo-lhe distância da civilização ou do mundo profano e localizando-a apenas no plano da História Sagrada ("Geschichte-Heilsgeschehen"). Tanto a Igreja quanto a civilização estão justapostas e coexistem podendo *ser consideradas tanto como objeto pela história profana quanto pela História como Ato Teologal*.[147]

É possível fazer parcialmente um paralelo entre esse esquema

[146] Neste mesmo capítulo e nos próximos isso ficará mais evidente.

[147] *Hip*, p. 19. Mantemos exclusivamente aqui neste texto a diferença de capitalização que Dussel faz indicando "h" para a história profana e "H" para a História com sentido teologal.

dusseliano e o que Marrou apresenta para demonstrar as etapas sucessivas da elaboração da História. No diagrama apresentado por Marrou,[148] temos, no semi-círculo, o segmento que representa as etapas da elaboração histórica, o segmento A-B, indicando, na teoria tradicional da História acontecimental, a porção relativa ao efetivo trabalho realizado pelo historiador. Na visão dusseliana, como veremos mais adiante, em primeiro lugar, o trabalho do historiador não se completa com a SÍNTESE, vai mais adiante, numa direção escatológico-profética, em busca da esperança de libertação do oprimido; e, em segundo lugar, o trabalho efetivo do historiador envolve todo processo e não apenas a pequena parcela de atuação efetiva (e passiva) indicada pela teoria tradicional da História acontecimental, mesmo porque, para Dussel, o historiador deverá estar "imergido" e comprometido com a realidade sobre a qual vai, não apenas narrar, mas buscar sentido.

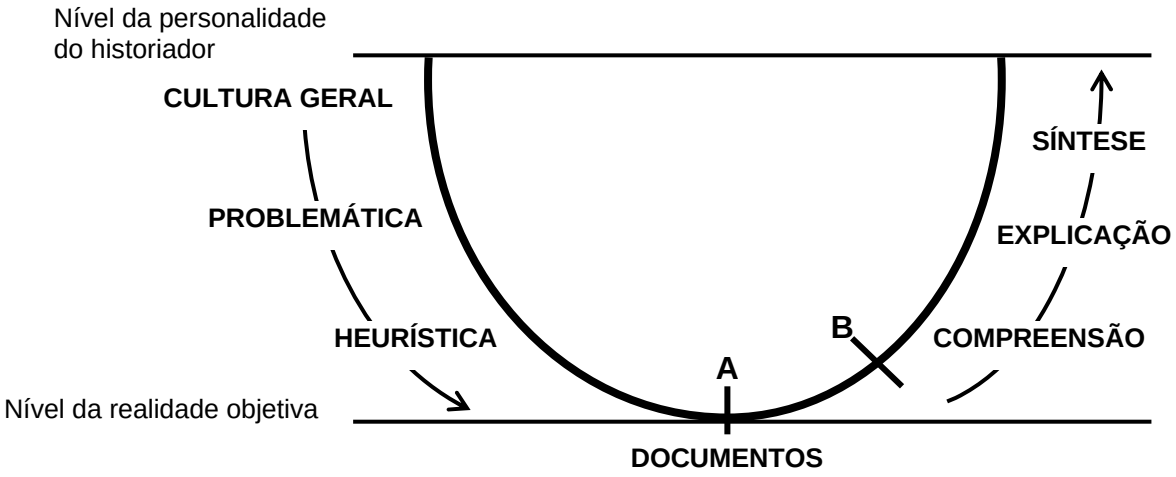


Figura 3 – As etapas sucessivas da elaboração da História (Marrou)

Considerando todos estes fatos expostos nesta parte, podemos, à História dusseliana, dar o atributo de ser uma **História dissecante** ou **dissecatória**, pois vai ao encontro dissecatório dos acontecimentos. Ela não se aquieta apenas tendo o conhecimento dos fatos, vai caminhando por trás deles em busca de um sentido último, mas mais do que dissecatória, a História dusseliana, com seu caráter militante, escatológico e teleológico, procura dar

[148] MARROU, H. I. Les étapes sucessives de l'élaboration de l'histoire. In : SAMARAN, Charles (org), *L'Histoire et ses méthodes*, Pasris, Gallimard, 1967, p. 1502.

um novo sentido aos mesmos fatos à luz do fato central da encarnação cristológica – Deus se compadeceu do Outro, que não era Ele, e se encarnou por meio de seu Filho. Essa História, por seu caráter militante, não é fruto de um mero ato empírico ou determinante da ciência histórica, mas como um ato sagrado, transcendental e teologal. A ciência histórica é meramente um ponto de partida – neste nível é que tem ficado as Histórias da Igreja – o que vale é a hermenêutica teológica, que é algo mais, distinto e posterior.[149]

Elementos que permitem uma reflexão histórica sobre a Igreja

Além de tudo o que já foi dito, para Dussel a reflexão histórica sobre a Igreja, é possível a partir da compreensão dos elementos teológicos da estrutura da Igreja que transcendem o seu aspecto institucional; os elementos estruturais sócio-filosóficos das comunidades humanas, que permitirão a compreensão das relações da Igreja com o mundo; e, as relações entre a Igreja e as comunidades, povos, nações ou civilizações. Esses elementos, como pode ser visto, indicam os diversos níveis em que a Igreja está inserida como Povo de Deus e, portanto, vivenciando fatos históricos.

Entre os **elementos teológicos da estrutura da igreja**, Dussel, menciona o Cristianismo como personalismo e o caráter finito dos cristãos. Em primeiro lugar, ele indica que há uma interpessoalidade Divino-humana como fundamento da História da Igreja, que se baseia na Interpessoalidade Divina do Mistério da Trindade. Por conseqüência, as pessoas criadas são chamadas a constituir um Povo Novo, numa Eterna Aliança – a Igreja – de modo que tanto a Transcendência, quanto nós somos metafisicamente pessoas. *Tudo o que o Cristianismo é e propõe se lança ao nível das relações interpessoais. Ao fim o único substantivo, ôntico, valioso, são as pessoas.*[150]

O conceito do “Outro” em Dussel ainda não aparece nitidamente em “Hipótesis”, mas temos aqui seus fundamentos indicados pelo amor como

[149] Na próxima parte aprofundarei mais este ponto.

[150] *Hip*, p. 19.

perfeita ação mobilizadora da intersubjetividade trinitária que se reflete na intersubjetividade das pessoas criadas, de caráter essencialmente histórico e dinâmico e *é aqui que o personalismo funda onticamente a historicidade. E como ato teologal, o acontecer histórico das pessoas humanas, por participação, penetra na interpessoalidade trinitária num ato sucessivo que é a História Sagrada, que outros chamam de História da Salvação.*[151] O ponto de concretização entre a interpessoalidade trinitária e a humana criada ocorre por meio da Encarnação. *A mera história é a partir desse momento História Sagrada, História de nossa Salvação*.[152]

A visão conversionista protestante sinalizaria aqui o universalismo dusseliano, bem como a centralização antropológica de seus fundamentos teológicos, além de refocalizar uma das máximas agostinianas – *extra ecclesiam nulla salus*.

A compreensão da pessoalidade do Cristianismo é amplificada por Dussel com a apresentação de três, mas não únicos, aspectos. Ele fala da teofania como diálogo constituinte da interpessoalidade eclesial; da corporalidade do personalismo cristão; e o aspecto intencional da existência eclesial. Como ponto de partida neste sentido, para Dussel teofania não é uma mera aparição divina, mas *a revelação histórica do Deus transcendente.*[153] Assim, Deus não apenas aparece, nem é apenas transcendente, mas se revela na história de tal maneira que isso comporta essencialmente três elementos: uma chamada, um diálogo e uma missão. Deus, mesmo transcendente, mantém com a sua criação uma relação intersubjetiva. Esse diálogo interpessoal e intersubjetivo é entre o "EU-constituinte" de Iavé e o "tu-constituído" do profeta ou mesmo o "vós-do povo". O "EU-constituinte" que é o "EU-sou" não apenas aparece, mas intervém na história para alterar o seu andamento, mas muito mais para transformar o seu sentido e isso o "EU-transcendente" faz por meio de seu povo. Assim temos:

[151] *Hip*, p. 19 e 20.
[152] *Hip*, p. 20.
[153] *Hip*, p. 20.

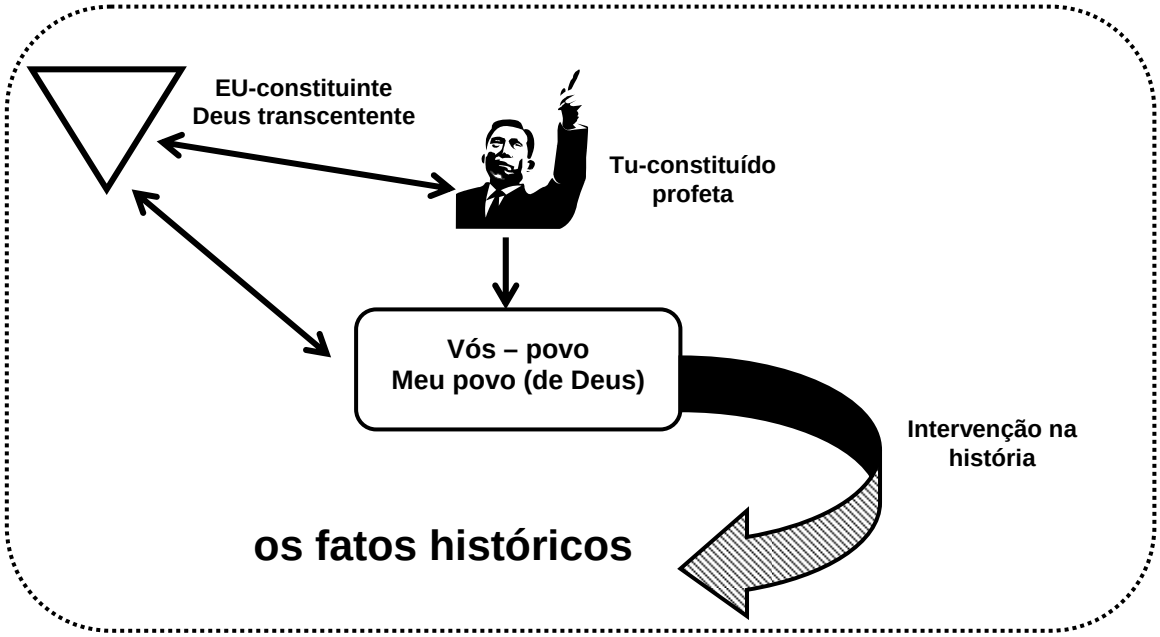


Figura 4 – Eu constituinte / Tu constituído / Vós – o povo de Deus

Mas há ainda a plenitude dos tempos, quando o *'EU-transcendente' radicaliza o seu diálogo e o temporiza definitivamente*.[154] Essa radicalização transcendente na história imanente se dá pela Encarnação do EU-divino. A encarnação não tem apenas o aspecto meta-ôntico, mas, para Dussel, é a inserção do divino na realidade temporal por meio de Jesus de Nazaré, um homem com biografia e atributos – judeu de Nazaré, humilde, uma pessoa com corporalidade e com condições de perceber o mundo concreto a partir dele mesmo. Isso representa a ruptura meta-ôntica do próprio Deus, uma ruptura de sua totalidade em direção ao mundo humano, ele será o fundamento da existência eclesial que tem como fim *a comunicação ou participação da Vida íntima das Pessoas divinas – que se tem chamado de 'Graça' – às pessoas humanas, históricas e concretas por uma relação dialogante e ôntica interpessoal.*[155] É assim que Deus, em sua Economia, atua na história, por meio de Seu povo – a Igreja – constituindo-a em História Sagrada. Para Dussel, o Cristianismo, por isso, *é essencialmente um personalismo desde a*

[154] *Hip*, p. 21.

[155] *Hip*, p. 21. As aspas são de Dussel.

sua constituição originária.[156]

Cabem, neste ponto, algumas observações. Em primeiro lugar, Dussel parte de uma visão antropocêntrica para estabelecer a sua Teologia e agora focaliza o seu caráter cristocêntrico. Em segundo lugar, o conceito de teofania histórico-ativa indica que sua concepção de história é **providencialista**, um toque agostiniano em sua história.[157] E, em terceiro lugar, por meio da concepção do papel profético da Igreja-Cristianismo como instrumento da intervenção do "EU-constituinte" na história, transformando-a em História Sagrada, nos dá a idéia de que, neste momento do desenvolvimento do pensamento dusseliano, é dado ao Cristianismo um caráter de exclusivismo, que vai ser mais tarde rompido à medida que o projeto da "História Geral" no ambiente cehiliano vai se concretizando e recebendo a interferência do seu time de historiadores.

Essa última observação fica mais ainda evidente quando ele passa a falar sobre a *corporalidade do personalismo cristão*, não incluindo aqui outras religiões. Mas também é preciso sempre relembrar, que neste momento do pensamento de Dussel a Igreja de que ele está falando sempre é a católica, então o Cristianismo para ele também é o da tradição católica, sem a inclusão, pelo menos neste momento, dos protestantes e outras tradições cristãs.[158] Neste ponto a compreensão é de que ao se encarnar, Cristo assume uma

---

[156] *Hip*, p. 21.

[157] Sobre a visão agostiniana providencialista da história veja: BOURDÊ, Guy; MARTIN, Hervé, *As escolas históricas*. Mira-Sintra, Portugal: Europa-América, (1990). p. 18ss; FORTE, Bruno, *A Trindade como história*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 140ss; FORTE, Bruno. *Teologia da história*. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 20ss; HODGSON, Peter Crafts. *God in history – shapes of freedom.* Nashiville, Estados Unidos: Abingdon Press, 1989. p. 16-19, 55-57; LEMON, M. C. *Philosophy of history*. Nova Iorque, Estados Unidos: Routledge, 2003. p. 61ss; MENDES, José M. Amado. *A História como ciência – fontes, metodologia e teorização*. Coimbra, Portugal: Coimbra, 1993. p. 38ss; MORA, José Ferrater. *Visões da história*. p. 85ss; ROCHA, Filipe. *Teorias sobre a história*. Braga, Portugal: Faculdade de Filosofia de Braga, 1982. p. 137ss; VAZ, Henrique C. de Lima. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 165ss.

[158] Como será possível mais à frente compreender, a inclusão dos Protestantes na concepção de Dussel vem ao longo do tempo, especialmente com a presença deles nos quadros da CEHILA, conforme notaremos ao longo desta tese, mas, mesmo assim, Dussel vai demonstrando que mantém sua visão direcionada à Igreja Católica Romana. Sobre isso veja também WIRTH, 2001, p. 28.

consciência condicionada e condicionante, sendo inevitáveis as mediações por meio da Igreja, que por sua natureza são geradoras da própria história. A historicidade da Igreja se dá, então, por intermédio da humanidade de Jesus, que é o meio por meio do qual o dom divino chega a todos os homens como resultado da ação da Igreja na história em seu corpo visível, corporal, sacramental – é a ordem sensível, do corpo da percepção que ficou assumida em Cristo e sua Igreja – [159] manifestado pelos seus Mistérios litúrgicos, a Escritura Sagrada e pelos seus líderes.

Em sua corporalidade, a Igreja não pode se considerar sozinha neste mundo temporal, mas deve levar em conta as civilizações, as culturas, os diversos povos e em sua sacramentalidade deve expressar o signo significante do Dom divino. Dussel explica que um signo é um símbolo e que o símbolo não é significante a não ser que esteja inserido dentro de uma comunidade cultural, onde recebe seu sentido. Assim, ao interferir na história, a Igreja deve considerar os elementos culturais como co-essenciais e condicionantes, uma vez que a própria Encarnação *deve correr o risco de assumir integralmente ao homem e não apenas alguns de seus aspectos*.[160]

O sentido providencialista da História dusseliana fica também evidente indicativo do Cristianismo como personalismo, pois aqui Dussel apresenta *o aspecto intencional da existência eclesial*. Além da corporalidade, a Igreja se situa no nível da compreensão intencional com "sentido", pois *o Deus transcendente tem constituído um povo e o conduz em sua história; o santifica por meio de uma corporalidade sacramental que comunica o Dom que 'significa'. A corporalidade é apenas um 'meio'* [...][161] Existe, portanto, um criador e a sua visão é dirigida com seu Desígnio sobre nossas pessoas à totalidade da História. Temos aqui a existência eterna de Deus ("ad intra"), e histórica ("ad extra"), segundo Dussel. Como seu povo, a Igreja participa da existência "ad extra" divina e é o veículo mobilizador do cristão sobre a

[159] *Hip*, p. 22.

[160] *Hip*, p. 22.

[161] *Hip*, p. 23. Aspas de Dussel. Note-se que o Dussel grafa História com "H" indicando a História Sagrada.

totalidade da existência humana e cósmica, do conjunto da História Sagrada da Criação à Parousia, é a fé como elemento de sabedoria. Ela não é fruto do conhecimento científico, mas da revelação do próprio Artífice da história e do cosmos. Para Dussel, *esta cosmovisão é recebida como um 'depósito' (parathéken*, *2 Timóteo 1) pela consciência comunitária e histórica – isto é, sempre vivente e renovada – da igreja é o que se chama 'O provado' (Dogma), cuja evolução homogênea testemunha justamente a vitalidade eclesial.* [162] Assim, a ação eclesial promove a desmistificação do cosmos que se organiza como fruto das relações interpessoais.

O segundo elemento teológico da estrutura da igreja apresentado por Dussel é a finitude dos cristãos, e por finitude ele entende *a situação própria do ser humano, ser limitado, definido em um espaço e tempo determinado, dentro da temporalidade mínima do nascimento até a morte.*[163] Mas a finitude da vontade humana tem também o seu lado perverso, pois muitas vezes a escraviza à paixão desordenada, reduzindo a dignidade da própria pessoa ou de outras pessoas. Assim, o ser humano, como finito, é imperfeito.

Este é um lado da questão, o outro é que, para Dussel, a Igreja – ao depender da Pessoa de Cristo – é indefectível, é santa, é perfeita e perfectiva de todo aquele que venha a beber em sua fonte. Mesmo assim, Dussel entende que a Igreja como comunidade de homens está, por isso mesmo – por causa dos homens finitos –, sujeita a erros, pecados e tradições prejudiciais. Em sua peregrinação, a Igreja é objeto da História e o plano da história é onde se dá o encontro ambíguo entre o mais perfeito mesclando-se com o mais horrível ou sacrílego.

Na operação histórica será, portanto, necessário tomar ciência dessa limitação e discerni-la da teleologia escatológica, considerando a maneira como Cristo conduz ao seu povo. Neste ponto Dussel relembra a narrativa do livro bíblico do Apocalipse, escrito pelo apóstolo João, que

[162] *Hip*, p. 24.

[163] *Hip*, p. 24.

continha a compreensão dos acontecimentos históricos do Século I por meio de um sentido cristão. Assim, é possível aplicar aos fatos históricos os grandes princípios da Teologia da História, podendo-se discernir o sentido profundo dos acontecimentos.[164] E mais uma vez Dussel procura lançar a diferença entre a História – como ciência profana – e a História Sagrada. Entre a Igreja que, pela Pessoa de Cristo e pela sua natureza, é perfeita, mas composta por homens finitos e imperfeitos, acaba sendo também imperfeita num jogo de ambigüidade, como vimos, a História secular pode cumprir o seu papel considerando a ambigüidade do comportamento concreto de um membro da Igreja, mas sob a luz da fé, da Pessoa de Cristo e da teleologia escatológica, só será possível considerar o plano histórico da Igreja pela História Sagrada ("Heilsgeschehen").

Mas, ainda há os **elementos estruturais de cunho sócio-filosóficos das comunidades humanas** que vão permitir a compreensão das relações da Igreja e o mundo. Em geral a História da Igreja acaba considerando as relações da Igreja com o Estado no nível da ordem jurídica e política, mas é preciso, para Dussel, estender o trabalho do historiador e ir mais longe descobrindo *outros planos a fim de investigar o labor da Igreja na consciência coletiva dos povos naquilo em que ela tem sido fundada*.[165] Aqui entra o papel missionário da Igreja, que nasceu para pregar a libertação absoluta. O aspecto da relação vital da Igreja e o mundo, manifesto pelo Ecumenismo, é a Missão da Igreja.

Já que a Igreja está inserida no mundo, será preciso entender esse ambiente, a civilização, que possui diversos planos de profundidade apresentados por Dussel. Há o plano da "geografia", que se refere à natureza em si – o clima, a vegetação, a morfologia ecológica; o plano das "obras realizadas" pelo homem, tais como as moradias, as cidades, máquinas, ferramentas; o plano dos "instrumentos intencionais", tais como as ciências, as técnicas. Estes planos funcionam de modo sistêmico e toda civilização funciona

[164] *Hip*, p. 25.

[165] *Hip*, p. 26.

sob o manto de um “sentido”, ainda que esteja isso inconsciente e muitas vezes seja difícil o seu discernimento. Mas, na verdade, todos estes planos constituintes da civilização estão organizados em torno do que Dussel chama de “núcleo ético-mítico”, que

> estrutura os conteúdos últimos intencionais de um grupo que pode se descobrir pela hermenêutica dos ‘mitos’ fundamentais da comunidade [...] este seria o último nível de uma civilização: aquelas estruturas ou fins que um grupo possui e que não são nem vistos como objeto, nem criticados, e que não são usados por todos definindo assim ao grupo naquilo que lhe é próprio, essencial. Todos os instrumentos são usados em vista aos conteúdos organizados no ‘núcleo ético-mítico’ da civilização.[166]

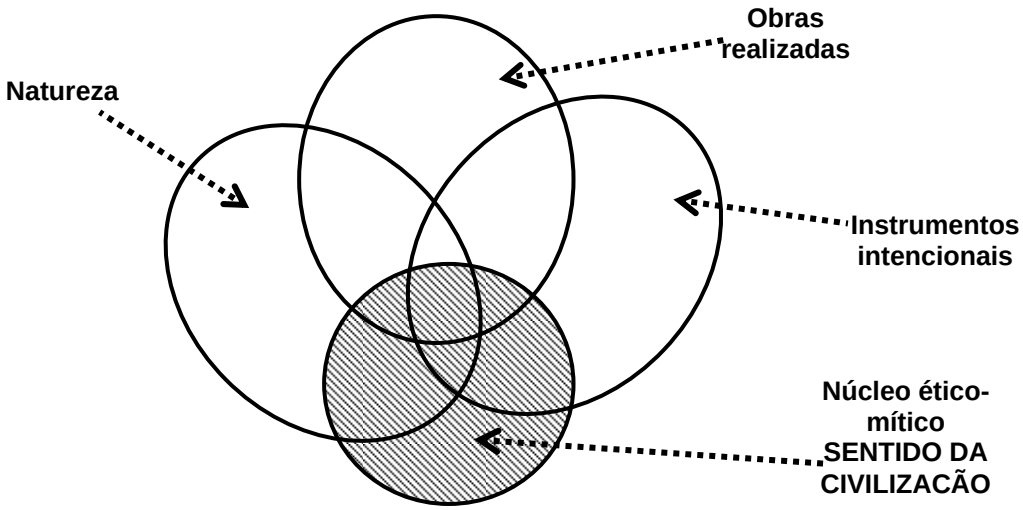


Figura 5 – Núcleo ético mítico – sentido da civilização

O núcleo ético-mítico[167] pode ser considerado como que um nível zero[168] de uma civilização e tem poder condicionante ao indivíduo e ao grupo, não pertence propriamente ao âmbito objetivo, nem subjetivo de uma civilização, mas é um plano “a priori” possuído pelo grupo em que se localizam seus fins últimos. Dussel faz diferença entre esse núcleo ético-mítico de uma civilização e o que ele chama de “foco intencional” do Cristianismo. Enquanto que o núcleo ético-mítico está essencialmente conectado à civilização seguindo

[166] *Hip*, p. 28. As aspas são de Dussel.

[167] Sobre o núcleo ético-mítico veja também ZIMMERMANN, 1987, p. 103ss.

[168] Veja esse conceito mais desenvolvido no quarto capítulo.

a sua dinâmica, se transmitindo por meio dela, o foco intencional do Cristianismo não possui ligação essencial com nenhuma civilização, ainda que possa gerar uma civilização ou mesmo confundir-se com o núcleo ético-mítico dela, tal como ocorreu na Idade Média. Portanto, o Cristianismo tem um foco intencional, que, por sua natureza, é superior ao próprio núcleo ético-mítico de uma dada civilização e poderá de fato produzir a própria civilização. Essa abordagem será útil no futuro para compreendermos a crítica que Dussel faz do Cristianismo como cristandade. Em outras palavras para escrever a História não basta considerar os planos visíveis da civilização, é preciso ir mais fundo e buscar esse núcleo ético-mítico.

Além desses múltiplos planos, a civilização possui um 'ethos' que também se localiza em seu mundo subjetivo. Isso indica as suas realizações, a sua participação real e formal exercidas pelos membros de um determinado grupo, que ainda possuem os bens objetivos e comuns ou próprios da comunidade. Nisso tudo há uma atitude prévia da espontaneidade na utilização dos instrumentos da civilização e isto é chamado por Dussel de "ethos". O ethos é de natureza cumulativa e transmissível no âmbito da subjetividade do grupo. Assim, não há como estudar os fatos históricos envolvidos pela Igreja sem compreender como funciona o ambiente em que ela está inserida e as interações existentes entre a Igreja e este ambiente e vice-versa.

Em terceiro e último lugar, Dussel acredita ser importante entender como funcionam as **relações entre a Igreja e as comunidades, povos, nações ou civilizações**, para que haja uma reflexão histórica sobre a Igreja. Neste ponto ele vai se preocupar em buscar saber qual o nível da relação da Igreja com o grupo humano abordando dois aspectos relacionais que envolvem a Igreja. Há o nível da civilização e, para Dussel, a igreja não é uma civilização,[169] não podendo o Cristianismo ser confundido com uma civilização, povo ou raça, demonstrando sua superioridade. Mas o que pensar sobre as instituições eclesiásticas, ou cristãs? Não seriam elas fruto da civilização? Para Dussel elas são necessárias, mas de cunho provisório e

[169] *Hip*, p. 30.

temporal, são bem-vindas, mas não podem ser eternizadas. Ele cita os Estados Pontifícios do Século XIX ou mesmo o Patronato da Espanha que existiu desde o Século XVII como exemplos de instituições que foram úteis num dado momento, mas nocivas depois disso, quando já não cumpriam o seu papel em relação aos fins transcendentes do Evangelho.

É evidente aqui que fica o risco de se considerar o Cristianismo como uma contra-cultura, mas Dussel procura descartar essa possibilidade denunciando o angelismo, o fideísmo e o monofisismo, que entendiam não ser necessária nenhuma instituição ou instrumento da civilização para o reino de Deus. Sua lista vai mais longe com a indicação contrária ao maniqueísmo, jansenismo e progressismo.

O ponto de equilíbrio entre o que podemos chamar de exclusivismo e o extremo contextualismo cristão, é colocado por Dussel na encarnação – Jesus Cristo é Deus e homem ao mesmo tempo. Ainda que os instrumentos da civilização não sejam necessários à Igreja, pela sua natureza transcendente, ela os utiliza sempre que necessário, sem, contudo, ser deles sua serva. Neste ponto Dussel dá mais um passo diferenciando entre instituições eclesiásticas de 'instituição divina' e instituições cristãs de instituições não divinas. Para ele *o Cristianismo pode 'existenciar-se' em diversas civilizações, pode se valer de todo ferramental cultural, sem necessariamente escravizar-se a qualquer um deles*.[170]

Dussel volta a tocar no conceito de 'foco intencional' e 'ethos" como dois níveis de relação que a Igreja e o Cristianismo tem com os grupos ou civilizações. Um nível, já tratado por Dussel, é o "núcleo ético-mítico" e o "foco intencional". Para expor esse nível, ele cita o papel dos apologistas que criticavam o fundamento da civilização greco-romana se utilizando dos ferramentais da própria civilização greco-romana de modo que aos poucos a visão judaico-cristã esvaziou o cerne da antiga cultura substituindo-a por uma nova, nascendo um núcleo ético-mítico orientado pela visão cristã. Isso não significa que necessariamente tenhamos aqui uma civilização cristã, pois para

[170] *Hip*, p. 31. Áspas de Dussel.

Dussel não pode existir tal civilização. Diante de si a Igreja terá civilizações primitivas ou sincréticas, que, possuindo apenas um núcleo ético-mítico, são de natureza monista e, quando houver mais de um núcleo ético-mítico, como a civilização européia contemporânea, a americana, a russa, será pluralista e, assim, poderão existir diversos movimentos internos, grupos intencionais, focos de interpretação da realidade e é com esses elementos que o Cristianismo vai se relacionar e promover a sua influência, mas no caso das civilizações pluralistas não poderá impedir o surgimento de movimentos diversos à sua cosmovisão.

Além de tudo isso, será preciso ainda considerar o confronto que existe entre a caridade cristã e o ethos pagão. Enquanto que a atitude greco-romana diante da vida era de obediência à ordem estabelecida legalmente e havia a busca incessante da perfeição via cultura, a atitude primária do cristão era utilizar todo aparato da civilização para expressar o seu amor ao próximo, a caridade. Aqui entra o papel da fé, como existência fundamental, de modo que a caridade cristã não é meramente um ato de filantropia, sem o concurso do amor divino. Essa caridade produzirá assim infinitos resultados no campo civilizacional e do “ethos”. É claro que tudo isso é fruto não de dias, mas de Séculos de influência cristã na civilização. Ele cita a situação da mulher, da igualdade racial e da libertação da escravidão.

Aqui é possível deduzir que, para Dussel, a História não apenas deve se preocupar com o passado, mas também demonstrar a atitude cristã e seu foco intencional que conduzem à consciência em direção à autoconsciência de sua dignidade inalienável.

Enfim, a Igreja está inserida no mundo e com ele dialoga e para que a História da Igreja na América Latina seja escrita, será necessário que haja a compreensão do desenvolvimento da civilização latino-americana e suas relações mútuas com a Igreja, além de se fazer a distinção entre o choque da civilização e o “ethos pré-hispânico” americano contraposto à civilização hispânica ou lusitana, se incluirmos o Brasil. Além disso, será preciso considerar o próprio diálogo que o Cristianismo tentou fazer com as

comunidades pré-hispânicas que foi dificultado pela aparente identidade com a civilização hispânica.

Na construção do seu texto “Hipótesis”, Dussel vai trabalhar levantando o choque produzido por estas duas civilizações no confronto do Cristianismo com o paganismo americano. O esforço empreendedor de Dussel luta por desnudar as diferenças existentes nestes dois lados civilizacionais. O destaque que ele faz fica por conta da descrição da aniquilação na América das civilizações ameríndias pela civilização hispânica. Neste sentido houve um desmantelamento de suas organizações internas, como a política, a militar. Mais do que isso, suas lideranças ou elites foram também destruídas, assim como as suas instituições educacionais e culturais pré-hispânicas a ponto de deixar desarticuladas as populações índias. Dussel destacará a notável dificuldade do Cristianismo em estabelecer um diálogo com a civilização ameríndia no nível do que ele chamou, e já foi mencionado, de “foco intencional”, mesmo porque o Cristianismo não conseguiu um interlocutor adequado de modo a não dar conta em eliminar as práticas ancestrais da civilização local, por exemplo. A civilização hispânica não veio sozinha, trouxe a reboque o Cristianismo, que acabou sendo latino-americanizado.

Como foi possível observar até o momento, as hipóteses dusselianas para a escrita da História são de natureza teológica, são as que podemos chamar de hipóteses iniciais em seu empreendimento, uma vez que vai desenvolvê-las no palmilhar de sua trajetória historiográfica.

Primeira periodização da “outra” História

Antes da exposição dos fatos históricos, Dussel vai descrever cada período e apresentar especialmente o confronto civilizacional provocado pela Europa hispânica em contraposição às civilizações locais representadas pela Maio-Azteca no México e América Central e pela Inca no Peru. Nesta obra ele ensaia a primeira versão de sua periodização da História da Igreja na América Latina. Uma das hipóteses de Dussel é a de uma periodização da

totalidade da História da Igreja na América Latina e aqui a preocupação é, além da fixação dos limites de cada época, não tanto com a coleção dos fatos históricos ou mesmo a sua classificação em períodos, mas a sua validação no que diz respeito à sua essencialidade própria de cada momento. Assim, temos duas grandes épocas.

1. Época colonial da América Latina, que ele chama de uma nova cristandade[171] e é abrangida pelos Séculos XVI a XVIII;

2. Época da Independência, que ele descreve como a época de um regime de Cristandade a um regime de civilização profana,[172] abrangendo os Séculos XIX e XX.

Ainda que, indo em caminho diferente ao do Positivismo, Dussel acabe levando em consideração o impulsor político para matriciar esta periodização. Voltarei a este assunto mais à frente.

Nesta primeira tentativa de periodização dentro das duas grandes épocas, Dussel vai ainda dividir a linha cronográfica em grandes etapas, ao todo nove etapas, que vão destacar a *compreensão do avanço e da problemática da missão e organização da Igreja*.[173] Na "História Geral" Dussel passa a dividir a periodização não mais em etapas e épocas, mas em etapas e períodos e ao escrever "50 anos de História da Igreja na América Latina" ele fala em períodos e fases, demonstrando alterações e adaptações no desenvolvimento de sua compreensão. Isso poderá ser percebido mais à frente quando, no terceiro capítulo, apresento um quadro paralelo demonstrativo das diversas periodizações propostas por Dussel. Voltando à periodização de "Hipótesis", veja que as cinco primeiras etapas possuem um certo paralelismo com a conquista e história espanhola. Assim temos:

[171] *Hip*, p. 37.
[172] *Hip*, p. 89.
[173] *Hip*, p. 52.

Etapa	*Descrição*	*Abrangência*
	Época colonial da América Latina (Uma nova cristandade) – Séculos XVI – XVIII	
1ª	Os primeiros passos	1493-1519
2ª	As missões da Nova Espanha e Perú	1519-1552
3ª	A organização e o fortalecimento da Igreja	1552-1620
4ª	Os conflitos entre a Igreja missionária e a civilização hispânica	Século XVIII
5ª	A decadência borbônica	1700-1808
	Época da Independência (De um regime de cristandade a um regime de civilização profana) – Séculos XIX – XX	
A Igreja em transição durante o Século XIX – 1808-1898		
6ª	A crise das guerras da independência	1808-1825
7ª	A crise se aprofunda	1825-1850
8ª	A ruptura é produzida	1850-1898
A Igreja diante da civilização profana e pluralista - 1899		
9ª	A unidade e o renascimento das elites do catolicismo latino-americano	1899-1955

Quadro 3 – A periodização de "Hipótesis"

Desta periodização é possível deduzir que a Igreja para Dussel é a Católica e hispânica, ficando de fora a Igreja brasileira e o Protestantismo,[174] e este último vai mais tarde ser aceito pela intermediação cehiliana e é com a CEHILA também que História da Igreja passa a ser discutida como a História do Cristianismo e mais recentemente como História das Religiões.[175] É preciso lembrar que em "Hipótesis"[176] Dussel cita os Protestantes num apêndice e um mapa indicativo da porcentagem de Protestantes na América Latina em 1961.

[174] Mais tarde, na periodização da "História Geral" (1983), portanto, em fase mais adiantada de seus estudos, o próprio Dussel confessa essas omissões relativas à Igreja brasileira e aos protestantes. Veja isso em *HG*, p. 81.

[175] Não só por causa da inserção definida do Protestantismo, mas também por causa do conceito dusseliano de "cristandade" a partir de proposta de Eduardo Hoornaert. No capítulo 3 explicarei com mais detalhes a mudança dessa nomenclatura.

[176] Em "Hipotesis" o Protestantismo aparece apenas em 17 ocasiões e em citações breves (ao todo 23 vezes aparece a palavra protestante e suas derivadas, sem contar com dois livros que figuram na bibliografia de *Hip* e a figuração das palavras no sumário). Em todas as ocasiões, nesse livro, fica claro que para Dussel o Protestantismo não é a Igreja, mas um movimento a parte (veja especialmente na p. 103). Em *HIAL* (com publicação em 1992) o Protestantismo é indicado 30 vezes, um pouco mais densamente (a palavra "protestante" ou suas derivadas ocorrem 37 vezes).

Mesmo assim, neste momento das “Hipótesis” a presença protestante na América Latina não é contemplada por Dussel, nem como uma etapa paralela no Século XIX, quando efetivamente começa a sua penetração no continente nesta última fase, sem contar com a presença ainda do hunguenotes especialmente na costa brasileira, nem mencionada por Dussel, mesmo pela sua importância na tentativa de quebrar a hegemonia da estrutura eclesiástica católica.

Essa “plataforma privilegiada” do catolicismo é notada por Wirth, historiador luterano e cehiliano participante da segunda e terceira geração de CEHILA, que *é sintomático que experiências religiosas fora do campo católico romano, sejam elas cristãs ou não, tem pouco espaço nesta proposta historiográfica [...] enquanto espaço de militância, o conceito de igreja parece referir-se, via de regra, à Igreja Católica Romana*. E se referindo propriamente a Dussel, Wirth ainda observa que *embora a sua postura fosse ecumênica, o Protestantismo, por exemplo, sempre foi um tema periférico no interior da CEHILA*.[177] Também o cehiliano metodista Sampaio menciona sobre isso que apesar de Dussel mencionar que no campo religioso se encontra uma religião de dominação representada pela Igreja Católica[178] e essa afirmação ter sua importância para a historiografia protestante na América Latina, *Dussel é mais uma das vítimas do gigantismo reducionista que leva muitos católicos a se referirem simplesmente à ‘Igreja’ quando na verdade estão falando apenas da Igreja Católica*.[179]

Outro detalhe importante, que também demonstra o caráter reducionista dusseliano, especialmente nesta fase inicial de sua construção histórica é que, embora ele fale que a abrangência das “Hipótesis” é a América Latina, seu foco fica centrado na América hispânica. Novamente com a inauguração da CEHILA o projeto ficará mais abrangente alcançando o Brasil. Vemos aqui que a mesma crítica que Dussel aplica aos Europeus com sua

[177] WIRTH, 2001, p. 28.

[178] *HG*, p. 60.

[179] SAMPAIO, 1989, p. 159.

visão reducionista expressa pelo eurocentrismo, pode ser a ele aplicada, pelo menos neste momento, em que ele procura falar da Igreja na América Latina, mas se prende, então, a dois eixos: (1) Igreja Católica; e, (2) América espanhola. Assim temos uma história catolicocêntrica e hispanocêntrica. Aliás, vai caber ao cehiliano Eduardo Hoornaert denunciar o caráter guerreiro da evangelização católica,[180] que de certa forma também pode ser aplicado ao Protestantismo,[181] não que eu queira denunciar aqui que Dussel tenha esse caráter, mas o matriciamento católico-hispânico em sua história neste momento não pode deixar de ser notado.

A PRIMEIRA REVISÃO DAS PRIMEIRAS HIPÓTESES

Os povos que padecem fome reclamam aos povos mais opulentos[182].

A produção literária de Dussel é admirável e profícua. O prefácio à primeira edição de "Hipótesis" data de março de 1964 quando ele estava no "Institut für Europäische Geschichte", na Maguncia e foi publicada em 1967, em Barcelona, pela Editorial Stela. O texto de "Hipótesis" durou cinco edições, de modo que em sua sexta edição, prefaciada no México, em 1992, o texto é publicado com outro nome, "História de la Iglesia en Amércia Latina – medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)", pela Editorial Mundo Negro-Esquila Misional, Madri.

Entrando um pouco em detalhes sobre a seqüência do amadurecimento deste texto é possível traçar a seguinte linha do tempo construída após pesquisa que realizei lendo os diversos prefácios das diversas edições, destacando-se que para esta pesquisa foi fundamental a edição

[180] HOORNAERT, 1991a, p. 31ss. Veja também HOORNAERT. Eduardo. Formação do Catolicismo guerreiro no Brasil: 1500-1800. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 33, n. 132, p. 854-885, dez. 1972. Nesta obra ele indica que tira da expresão "guerra santa" de C. Erdmann (*Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Kohlhammer, Stuttgart, 1965).

[181] REGA, 2001, p. 92.

[182] Constituição *Gaudim et Spes*, § 9º, Concílio Vaticano II.

inglesa. Assim, “Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina”, como afirmei data de março de 1964, que é a data do prefácio da 1ª edição,[183] e em sua 2ª edição teve este nome alterado para “História de la Iglesia en la América Latina – Coloniaje y liberación (1492-1972)”, que foi preparada em janeiro de 1971 e foi publicada em 1972 em Madrid. A 3ª edição foi completada em 1973 e publicada em 1974, em Barcelona, que foi a base para a tradução ao Inglês que saiu em 1981 com o título “A History of The Church in Latin America – colonialism to liberation (1492-1979)”. Esta edição em inglês teve a adição de uma seção abrangendo o período de 1972 a 1979 (de Sucre a Puebla) e foram retirados diversos apêndices que não teriam o interesse do novo público.[184] A 6ª edição foi revista especialmente em sua primeira parte e republicada em 1992 sob o título “Historia de la Iglesia en la AL – medio milenio de coloniaje y liberación - 1492-1992”. Este texto foi publicado em alemão no ano de 1988,[185] em português (1972)[186] e em italiano (1992).[187]

Esta sexta edição na realidade deveria ser considerada um livro novo, ainda que trazendo alguns capítulos de “Hipótesis”, pois há essenciais alterações realizadas pelo autor, já em fase adiantada de maturidade historiográfica, mas ele preferiu mudar o nome do texto, mantendo a seqüencialidade das edições. Neste novo texto ele eliminou alguns apêndices, incluiu um novo capítulo, o de número cinco, para relatar os acontecimentos abrangidos de 1970 a 1992. Neste sentido, ele percebe que não havia distância temporal suficiente para o relato ser considerado História, então o chama de “crônica em elaboração.”[188] Além disso, o capítulo primeiro foi completamente alterado, começando pelo título que, na primeira edição, era indicado como um capítulo de natureza metodológica e agora passa a se situar num nível mais

[183] Vide o prefácio da 1ª edição que foi reapresentado na 3ª edição espanhola e inglesa, veja também na 6ª edição.

[184] Vide o prefácio da edição em inglês, p. viii.

[185] *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika.* Mainz: Matthias-Gruenewald-Verlag, 1988.

[186] *História da Igreja na América Latina.* São Paulo: Loyola, 1972.

[187] *Storia della Chiese in America Latina (1492-1992)*. Brescia: Editrice Queriniana, 1992.

[188] *HIAL,* p. 15.

profundo de natureza hermenêutica. Dussel mantém a parte terceira do capítulo que trata das relações entre a igreja e seu ambiente, que agora chama simplesmente de “relações entre a Igreja e a cultura”. E aqui de fato ele parte para estabelecer o matriciamento interpretativo para a operação histórica de modo a atender uma organização mais lógica do que poderia se chamar de “hipóteses”.

Outro fato a destacar é a divergência de datas do prefácio da primeira edição, em “Hipótesis” a data é de 1965. Em “História da Igreja na América Latina”, ele reproduz o mesmo prefácio, mas o data como se tivesse sido escrito em março de 1964. Neste mesmo prefácio, sobre o qual já discuti no item anterior, Dussel relembra que o primeiro título da obra focalizava a idéia de “Hipótesis” e que naquela altura já teria cumprido o seu propósito desde que já estava em circulação a “História Geral da Igreja na América Latina”, empreendimento composto por *11 tomos de grande formato*.[189] O destaque na expressão “grande formato” é para evidenciar que para Dussel este empreendimento era significativo, pois desejava demonstrar aos “scholars” europeus que a América Latina era competente o suficiente para produzir também grandes obras e ele, constantemente nos bastidores cehilianos, demonstrava que gostaria de colocar as obras européias, especialmente a de Agustín Fliche e Victor Martin[190] naquela época com 20 grandes volumes[191] e pouquíssimas páginas sobre a América Latina,[192] e a grande obra da “História

[189] *HIAL*, p. 12. Sublinhado meu.

[190] Coleção publicada originalmente na França e planejada para sair em 26 volumes, mas que acabou sendo publicada em 21 volumes, intitulada “Histoire de l’Eglise depuis les origines à nos jours”, editada em Paris por Bloud et Gay. Fliche e Martin foram os fundadores desta obra e a dirigiram juntos de 1935 a 1944. Eugène Jarry assumiu o lugar de Martin e a partir de 1951 assumiram a obra Jean-Baptiste Duroselle e Eugène Jarry. Veja o detalhamento da referência desta obra à igreja latinoamericana in: GARCIA, 1992, p. 16-21. A versão em espanhol foi intitulada “História de la Iglesia”, publicada pela Editorial EDICEP, Valência, Espanha, obra hoje que conta em espanhol com 36 volumes (21 do original em francês e o restante é de lavra hispânica dirigida por José María Javierre). Em espanhol a obra é anunciada pela própria editora como “a maior e mais completa obra em idioma espanhol sobre a História da Igreja”. Veja: <http://www.edicep.com/pag06.php>. Acesso em: 04/04/2007.

[191] *CDL*, p. 36.

Geral" lado a lado para demonstrar essa competência e também a importância da Igreja na América Latina. Londoño afirmou que

> Isso produzia uma obsessão em Dussel para que se concretizasse a História Geral. Parecia uma obsessão física que seria colocar em cima da mesa diante dos *scholars* também um metro, um metro e meio de História da Igreja na América Latina. Não sei se ele disse isso efetivamente, mas eu construí essa imagem, pois era uma obsessão de Enrique que os livros fossem grandes e até houve muita dificuldade com a editora Sigueme, pois os livros eram muito grandes. Esta obsessão era que os livros deveriam ser grandes, em comparação à obra de Fliche & Martan que era de 18 volumes e nós tínhamos de produzir uma de 16 volumes. A obsessão dele era que fosse feita uma introdução grande para cada parte. Eram os volumes pelas áreas que ele construiu. Na prática isso daria uns 10 ou 11 volumes, tanto que se você os colocar lado a lado vai dar cerca de um metro. Eu acho que a obsessão dele era pegar aqueles volumes todos e colocá-los na mesa dos historiadores europeus da igreja, principalmente franceses e alemães, mostrando o peso da Igreja na América Latina para a história mundial. Neste sentido ele tem sido original nesta construção do espírito latino americano.[193]

Mais uma observação sobre esta "nova" obra de Dussel é que ela é mais tolerante, pois se em "Hipótesis" houve a demonstração de mais erudição, inclusive com abundante uso de fontes alemãs, agora ele até sinaliza ao leitor desinteressado nas questões metodológicas que tem a opção de saltar a primeira parte do texto, indo diretamente para o relato sintético da História da Igreja na América Latina hispânica. Aliás, esse recorte indica o seu nível de amadurecimento em termos de compreender a dimensão continental da América Latina, além de demonstrar o reconhecimento da existência de diferenças entre a América hispânica e a portuguesa.

O axioma binário: dominação-libertação

Nesta nova fase dusseliana, há um ingrediente que vai se tornar num eixo sobre o qual vai girar todo seu pensamento sistêmico – o Outro, o pobre, o dominado. Alguns fatos interessantes sobre isso é que em 1964 ele

---

[192] Veja uma discussão detalhada sobre a quantidade de páginas que Fliche – Martin dedicaram à América Latina e Brasil em BEOZZO, José Oscar, História da Igreja na América Latina. In: *Boletim da CEHILA*, n. 12-13, p. 8, mar. 1978, p. 8.

[193] Entrevista concedida em 20 dez. 2005, em São Paulo, SP.

termina ”Hipótesis”, em que o tema ainda não existe e no segundo semestre de 1966, já de volta à Argentina ele produz um texto pouco citado pelos seus comentadores, intitulado “Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia universal – investigación del ‘mundo’ donde se constituyen y evolucionan las ‘Weltanschauungen’”,[194] em que também o tema inexiste, aliás, nesse livro, nenhuma vez sequer ele menciona o Outro e a América Latina como fruto da opressão colonialista. O ponto de partida de Dussel, até então, é entender historicamente a América Latina dentro de uma perspectiva clássica, inserida na História Universal. Ainda não estão, portanto, presentes em suas preocupações os grandes eixos epistêmicos que vão ser desenvolvidos um pouco mais adiante e especialmente a partir da terceira edição de “Hipótesis” (que vai ser a base para a tradução em Inglês, Alemão, Português e Italiano) e fortemente presente nesta sua nova fase. Antes disso Dussel deixa claro nesse texto de 1966 o seu ponto de partida:[195]

> El punto de partida de nuestras meditaciones es el siguiente: como latinoamericanos – ya que nos ha tocado nacer en este grupo geográfico-cultural de la humanidad presente – debemos comprender, debemos saber situarnos en ese hecho cada vez más próximo y auto evolutivo, que se denomina la História Universal.
>
> El ‘mundo de la vida cotidiana’ está enmarcado necesariamente en ciertos condicionamientos socio-históricos que el hombre de la calle –y aún el científico positivo- recibe y ‘vive’ ingenuamente. Es decir, las estructuras más profundas de su conciencia concreta, de su existencia cotidiana y presente no son nunca objeto de su saber, de una investigación científica. Se admiten elementos culturales que no se ha criticado, y que esontánemanet se utilizan, ejercen y no se cuestionan.
>
> Y, sin embargo, dichos elementos culturales, dichas estructuras casi a priori comunitarias e históricas, pueden ser analizadas, y en ese momento la existencia se transforma, se modifica radicalmente, de una mera ‘conciencia de algo’ se trasciende a una ‘conciencia de la conciencia’ misma, a una autoconciencia. Es decir, de un mero vivir ingenuamente se pasa a un vivir críticamente, a una auto evolución adulta.

Entrando, portanto, neste “novo” texto de Dussel, podemos iniciar afirmando que ao utilizar a categoria marxista da luta de classes, ele faz um percurso inverso ao dos “teólogos bíblicos”, que partiam da Bíblia para então

[194] Este trabalho de 249 páginas foi fruto de um diálogo que Dussel teve com os participantes das aulas de História da Cultura. O prefácio tem a data de seu aniversário em 24 de dezembro de 1966, foi publicado em Chaco, Argentina.

[195] Pelo nível de importância da citação preferi mantê-la no original. Vide p. 2 do texto indicado.

analisar o estado concreto humano. Ao expor o axioma binário da dominação-libertação ele estava partindo não do estado teológico, mas do que ele chamou de "estado real".[196] *O ponto de partida não é então o que os teólogos 'tem dito' sobre a realidade, mas o que a 'própria' realidade nos manifesta*.[197] Temos nesse percurso um contraste no diálogo entre os hemisférios Norte e Sul, pois enquanto que o Norte parte de pressupostos distantes da realidade, para depois analisar, a partir destes pressupostos, a própria realidade, o discurso dusseliano privilegia a realidade como ponto de partida, para depois buscar respostas aos dilemas nela encontrados. Em outras palavras, da própria realidade vivida pelo povo é que partem os conteúdos para a compreensão da vida. Por essa razão Dussel denomina isso de "discurso teológico latino-americano."[198] No texto da "História da Igreja na América Latina", Dussel destaca três temas, considerados mais graves, da realidade – erótica, pedagógica e política – que podem assim ser resumidos:

NÍVEL	RELAÇÃO	COMPONENTES
Erótico	varão ➔ mulher	casa, esposa, viúva
Pedagógico	pais ➔ filhos	órfão, criança
Político	irmão ➔ irmão	varão, oprimido, fraco

Quadro 4 – Níveis erótico, pedagógico e político

Em primeiro lugar há o ponto de partida **erótico**. Para a compreensão da realidade, Dussel detecta a injustiça na relação que se dirige no sentido varão ➔➔ mulher, que ainda que possa ser antiga na história, foi atualizada pela modernidade européia que pode até ser observada nas conclusões freudianas centralizadas no conceito de *libido*, considerada de natureza masculina ("männlicher Natur"). Dussel critica Freud indicando que sua conclusão no assunto foi produto de se confundir a dominação masculina como realidade social com a realidade da sexualidade enquanto tal. Nessa relação de dominação temos numa ponta o conquistador, sempre um homem,

[196] Veja mais adiante a discussão sobre a praxeologia dusseliana.

[197] *HIAL*, p. 22, 23. Destaques no texto do próprio Dussel.

[198] *HIAL,* p. 22.

um varão, macho, e, noutra ponta, a índia, como pessoa oprimida, dominada.

No tema **político**, Dussel destaca a expansão dialético-conquistadora da Europa ocorrida entre os Séculos XV e XVIII, que atinge a América com as colônias inglesas ao Norte, mas também dominando as culturas Mayo-Aztecas e Incas ao Centro e Sul americano, o mundo árabe, a África negra, a Índia, a China. Os fins de dominância econômica ficam claros para Dussel, pois a *estrutura político-econômica do mundo fica assim unificada num só mercado internacional de dominação [...] esta dependência e injustiça colonial se manterá ininterrupta desde o Século XVI até ao Século XX*.[199] Essa relação de dominação se manifesta:

Relação de dominação	Como ocorre a dominação?
do centro à periferia	se produz no interior da nação como a cidade-capital explorando o interior ou as províncias
como classe oligárquica dominando as classes trabalhadoras	a burocracia conduzindo as massas

Quadro 5 – Relação e ocorrência da dominação

Nesta mesma linha, Mignolo afirma que *a expansão ocidental posterior ao Século XVI não foi apenas econômica e religiosa* [em termos de conquista material e de pessoas]*, mas também a expansão de formas hegemônicas de conhecimento que moldaram a própria concepão de economia e de religião*.[200] Num texto posterior, escrito na década de 90, Dussel detalha bem mais a lógica e racionalidade da opressão vinda pela colonização:

> (1) A civilização (européia) moderna considera-se a mais desenvolvida, superior; (2) Esse senso de superioridade a obriga, por assim dizer, na forma de um imperativo categórico, a 'desenvolver' (civilizar, elevar, educar) as civilizações primitivas, bárbaras, subdesenvolvidas; (3) O trajeto desse desenvolvimento deveria ser o mesmo que foi seguido pela Europa em seu próprio desenvolvimento para superar a Antiguidade e a Idade Média; (4) Quando o bárbaro ou o primitivo resistem ao processo civilizatório, a práxis da modernidade deve, em última instância, recorrer à violência necessária para remover os obstáculos à modernização; (5) Essa violência, que de muitas formas produz vítimas, assume um caráter quase ritual: o herói

[199] *HIAL,* p. 23, 24.
[200] MIGNOLO, 2003, p. 48.

> civilizador atribui a suas vítimas (o colonizado, o escravo, a mulher, a destruição ecológica da terra, etc.) o caráter de participantes num processo de sacrifício redentor; (6) Do ponto de vista da modernidade, o bárbaro ou primitivo é culpado de, entre outras coisas, opor-se ao processo civilizatório. Isso permite à Modernidade apresentar-se não só como inocente, mas também como uma força que irá emancipar ou redimir de culpa suas vítimas; (7) Devido a esse caráter 'civilizador' e redentor da modernidade, o sofrimento e os sacrifícios (os custos) da modernização impostos aos povos e raças 'imaturos', aos escravos, ao sexo 'mais fraco', etc. são inevitáveis e necessários.[201]

Assim, esse expansionismo, tendo afetado a própria maneira de pensar a vida e ver o mundo, acaba influenciando a Igreja no seu cotidiano e se transporta para a composição de sua História, que, por conseqüência, é escrita sob esses paradigmas.

O Outro e a práxis dominadora – o pecado e a Redenção pela práxis libertadora – a "analética" como superação do sistema totalizante

É hora de recalibrar as categorias. [202]

O ponto de partida **pedagógico** precisa de um tratamento à parte neste momento, por estar sintonizado com o núcleo desta tese. A concretização da dominação do opressor político ou erótico se dá nesse âmbito, em que a criança é domesticada na família, e a juventude na sociedade que se encontra massificada pelos meios de comunicação. Temos aqui a conquista cultural dos outros povos pela expansão de "o Mesmo" que se realiza pelas armas e pela violência que impõe ao Outro – que no léxico dusseliano incluir o índio, o africano, o asiático, o povo, o trabalhador, o oprimido, a mulher – uma outra "civilização", uma outra religião. A nova civilização que será imposta ao Outro é divinizada em seu próprio sistema cultural, que Dussel chama de "*Totalidade* ideológica".[203]

---

[201] Este texto é um resumo do pensamento de Dussel, tendo sido publicado em diversas ocasiões e também em Inglês. O texto original saiu em LANDER, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, fevereiro de 1993, p. 41-53 Disponível em: <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/3.pdf>. Acesso em: 18/06/2007.

[202] *SMDE*, p. 41.

[203] *HIAL,* p. 26.

Diferentemente de “Hipótesis”, aqui Dussel começa a introduzir o conceito do Outro que se encontra com “o Mesmo” numa relação “cara-a-cara”. E ainda que a realidade tenha sido considerada nos três níveis antropológicos supra mencionados, Dussel a considera em dois sentidos fundamentais – intramundano e transmundano. Assim, o real é algo intramundano ou um ente no mundo – o índio era real como “encomendado” e o negro como escravo; mas também o real é trasmundano como coisa constituída a partir de sua anterior estrutura física original e, neste sentido, considerada por Dussel, como sagrada. A opressão nada mais foi do que o aniquilamento desta posição original e sagrada pelos atos políticos, eróticos e pedagógicos dos colonizadores em dominância aos povos, às mulheres, aos índios nativos da terra que se tornaram todos dependentes das estruturas totalizantes que lhes eram alheias. Assim, o transmundano foi transpassado e se tornou intramundano. Cabe aqui ainda uma observação, pois ainda que Dussel não mencione a expressão, é possível afirmar que a opressão sofrida pelo povo latino-americano pode ser considerada como que um “efeito colateral intencionado” da colonização totalizante.

Dussel utiliza a expressão “face-a-face”, tirada do hebraico na narrativa do Êxodo (33.2) “pním el-pním” e do grego neotestamentário (1 Co 13.12) “prósopon pròs prósopon”, para demonstrar a relação de encontro do conquistador diante do índio, diante do africano, do asiático, mas também o patrão ou senhor diante do desocupado que lhe implorava por trabalho, assim também o varão diante da mulher desamparada que lhe implorava por amparo. Esse “cara-a-cara” [204] é proveniente da Totalidade do mundo (no sentido ontológico) que era aberta desde a Europa, assim como desde o varão e o pai diante da Exterioridade – as culturas periféricas, a mulher, o filho, o estrangeiro, a viúva, o órfão, como lembra Dussel ser a proclamação profética vetero-testamentária.

Ao introduzir essa questão Dussel abre o espaço para a inclusão

[204] Sobre o uso da expressão “cara a cara” (no espanhol) veja o artigo de MANCE, Euclides André. Lévinas e Dussel face-a-face. In: *Atualidade*, Curitiba, PR, v. 3, n. 116-7, p. 23, 29 out. 1988. Veja também DUSSEL. La exterioridad meta-física del outro. In: ELL I, p. 97-156.

do ambiente além da América Latina. Assim, temos a realidade africana e asiática, portanto, também participantes da mesma alienação e opressão. A questão, então, se amplia e deixa de ser localizada geograficamente, a não ser na sua fonte opressora e totalizante que parte sempre da mesma origem – Europa.

Nesse ponto Dussel sai do campo da Filosofia e parte para a Teologia Bíblica iniciando a sua discussão no ato de opressão exercida por Caim sobre Abel que foi por ele morto (Gênesis 4.8). Dussel trata esse homicídio como o pecado original, diferentemente do conceito de pecado original da Teologia clássica que se funda em narrativa imediatamente anterior – queda de Adão e Eva. Aqui temos a demonstração de uma teologia própria de Dussel dando-nos sinais de que ele faz arranjos hermenêuticos para que a própria Teologia se equalize em seus pressupostos. O fratricídio praticado por Caim introduz, para Dussel, o "Não ao Outro", *o único pecado possível, o 'pecado do mundo' ou pecado original*.[205]

Para fazer a transição deste paradigma teológico aplicando-o à realidade da opressão latino-americana, Dussel procura demonstrar que o fratricídio praticado por Caim é um "Não-ao-antropologicamente-Outro", uma totalização da carne (*basar*, no hebraico da narrativa bíblica), a tentação de ser como Deus (Gn 3.5), se afirmando, portanto, como auto-divinização. Ele cita a tese nuclear nietzscheana de que Deus está morto. Assim, seria necessário eliminar a sua epifania, isto é, a sua manifestação no e por meio do índio, do africano, do asiático – os oprimidos. Este argumento se constitui assim um dos elementos do núcleo duro do pensamento dusseliano. Portanto, *a idolátrica totalização da carne, em nosso caso o sistema moderno da cristandade européia, se produz dentro da Totalidade uma cisão entre o que domina o mundo (nova dominação da carne, porém agora divinizadamente totalizada) e o dominado*. Ainda mais, ele conclui que *o 'sistema' econômico mundial, cultural, sexual, estético é a estrutura vigente do pecado enquanto opressora*

[205] *HIAL,* p. 28, 29. Aspas de Dussel.

do pobre.[206]

Daqui é possível concluir que Deus se revela por meio do Outro oprimido – índio, africano, asiático, mas também a mulher, o camponês, etc. – por isso, para Dussel, **o Outro é fonte revelacional de verdade**, eixo epistêmico, como mais adiante irei demonstrar. Há aqui também um contraste com a abordagem clássica protestante sob a égide da Reforma Protestante "Sola Scriptura", em que, ainda que haja a revelação de Deus por meio da natureza,[207] a fonte da verdade revelada não é o mundo criado, mas o próprio Deus por meio das Escrituras Sagradas. Pode ser esta uma das principais causas da reduzida adesão protestante no projeto cehiliano empreendido por Dussel, que poderá ser objeto de outra pesquisa.

Dussel antepõe a esta lógica do pecado acima exposta a lógica da libertação, que ele também chama de "antipecado", de "negação da negação do Outro".

Figura 6 – Lógica da libertação

Ao oprimido pelo sistema a simbólica bíblica propõe um "Sim-ao-Outro". Essa ação redentora permite que se descubra por trás da "máscara" do oprimido, o "rosto" do Outro. O destaque de Dussel está em roçar a "máscara"

[206] *HIAL,* p. 29. Itálico, áspas e parêntesis do autor.

[207] Segundo Romanos 1.19ss, a revelação natural de Deus ainda não se refere à revelação conceitual ou epistêmica, mas de seus *atributos invisíveis* (*ta aorata autou*)*, o seu eterno poder e divindade* (*he te aidios autou dunamis kai theiotes*). Neste caso a natureza apenas denotaria a os atributos, o poder e divindade, não verdades conceituais, proposicionais.

pela realidade do “rosto”. A máscara é aparência, o rosto é realidade concreta. Do texto bíblico da libertação do povo de Deus das mãos dos egípcios e da Parábola do Bom Samaritano, Dussel faz um paralelo:

Condição de opressão	Condição de libertação
Na fuga do Egito – homem escravo	Homem livre
Na parábola do Bom Samaritano – homem ferido e roubado	Exterioridade da *pessoa* humana
Ação do opressor: aversão contra o Outro	Ação profética do libertador: conversão ao Outro

Quadro 6 – Condição de opressão / libertação

No desenvolvimento de seu pensamento, Dussel expõe uma antropologia teológica desconsiderando a doutrina católica clássica da depravação da raça e a conversão individual do pecado por meio do arrependimento. O abandono da aversão ao Outro e a busca por ele é a conversão para Dussel. Ele cita Bartolomé de las Casas, a quem chama de evangelizador e anticonquistador moderno europeu, que é justo e que descobriu ao outro como Outro e afirmou que *estas gentes os índios foram criados por Deus como simples e sem maldades, nem faltas [...] sem desavença nem encrenca, sem rancores, sem ódios, sem desejar vinganças que há no mundo*.[208]

Mas, para Dussel, não basta declarar “Sim-para-o-Outro”, é preciso ir mais longe destotalizando o sistema para abrí-lo mais ainda, ser ateu ao próprio sistema, isto é, encerrar o sistema em absoluto descrédito, tirá-lo de sua condição dominante. É necessário levarmos isso em conta para compreendermos mais tarde o importante papel profético, militante e escatológico que Dussel vai dar à História em dissidência à operação meramente colecionadora de eventos e documentos da historiografia eclesiástica oficial que se utilizou mais de ferramentas positivistas para sua operação livresca.

[208] DE LAS CASAS, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, EUDEBA, Buenos Aires 1966, p. 33 apud *HIAL,* p. 30.

A analética – superação do sistema Totalizante.[209]

Para Dussel a destotalização da Totalidade do pecado se realiza de modo subversivo quando se dá espaço para a Alteridade, que será seguida no exemplo kenótico de Jesus que, embora sendo Deus, não utilizou as suas prerrogativas divinas, mas olhou o outro e agiu como servo.[210] Assim, o sistema é totalizante, o analético vai além do sistema, aponta para o Outro absoluto, a Palavra, o logos, mas não no sentido grego e sim no hebraico de *dabar*, que, por isso, mesmo se en-totalizou (des-totalizou, des-divinizou-se), se en-carnou.

A en-carnação de Cristo teve como missão, para Dussel, des-totalizar o pecado (sistema) em que o *servo* realmente assumiu a condição humana em termos sócio-políticos, cultural e econômica do outro abandonado, oprimido – o índio, ao africano, ao asiático, mas também à mulher usada e abusada e ao menino oprimido, senão física, pedagogicamente.

Temos aqui em Dussel o conceito de que o pecado não é onto-metafísico, mas estrutural e é aí no campo estrutural que precisa ser "atacado". Além disso, para ele, a Teologia deve ser feita a partir da realidade, em vez do clássico "approach" do hemisfério Norte[211] de partir da revelação conceitual, escrita, para depois ir para a prática. Veja o diagrama a seguir:

---

[209] Sobre a concepção analética de Dussel veja também BARBER, 1998, p. 50ss; CASALI, 1979, p. 100ss; COSTA, 2002, p. 55ss; MEIRELLES, 2005, p. 43ss; NOVOA, 2001, p. 175ss.; RUIZ, 2003, p. 224ss; PINHEIRO DOS SANTOS, 2006, p.109ss; VILLA, 1993, p. 288ss.

[210] Filipenses 2.6,7.

[211] Para ampliar a compreensão das diferenças entre as abordagens NORTE/SUL especialmente no campo da Teologia, veja SCOTT, Luís & GUENTHER, Titus, *Del Sur al Norte – aportes teológicos desde la periferia*, Buenos Aires: Kairós, 2003.

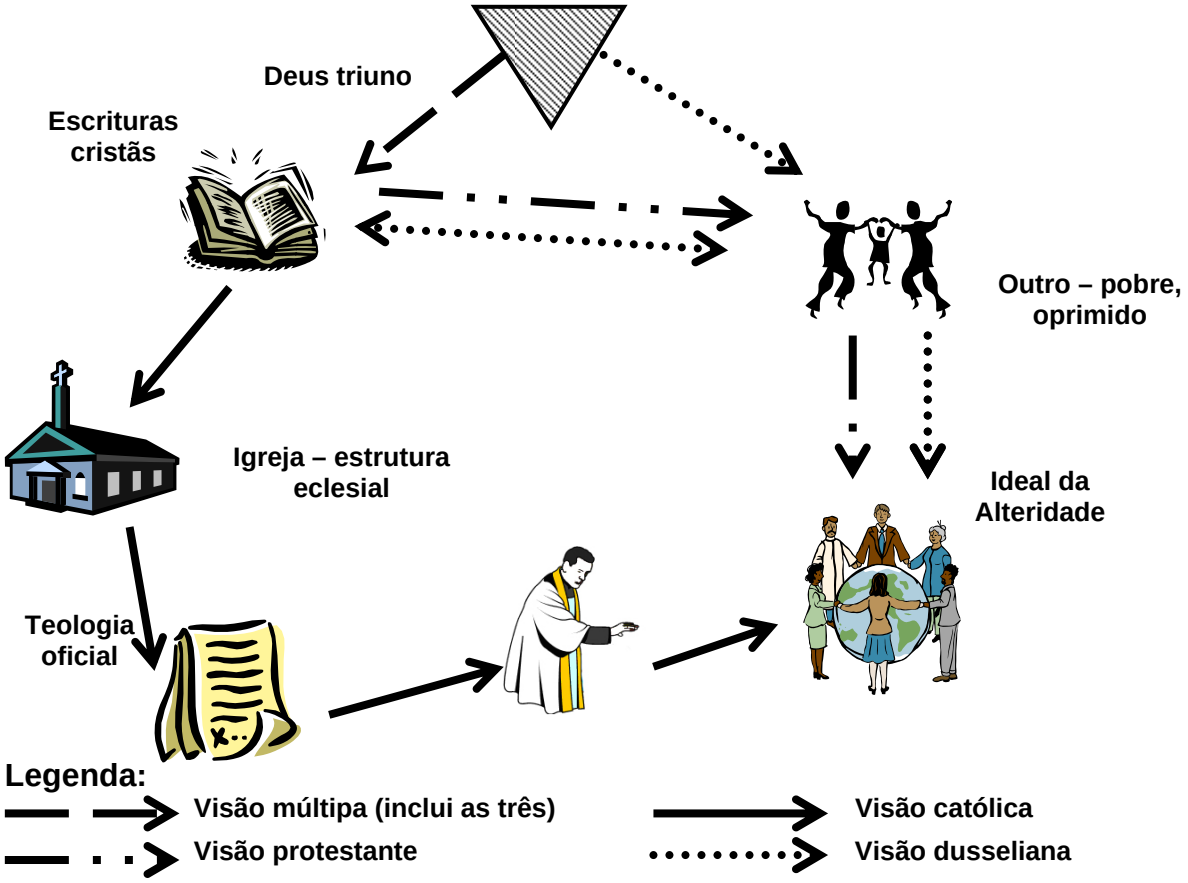


Figura 7 – Fluxo da revelação divina na concepção católica, protestante e dusseliana

O diagrama acima indica que na **visão católica** a revelação divina para chegar ao ideal da Alteridade passa pela Igreja, pelas decisões conciliares ou do magistério, então pelo sacerdote, seguindo para o povo com uma mensagem ideal e legítimo da Igreja. Na **visão protestante**, a verdade divina é revelada nas Escrituras (“Sola Scriptura”) e segue diretamente ao povo sem intermediação (“Sola Gratia”, “Sola Fide”) em busca de um ideal que é a vida convertida, que inclui a vida solidária. Na **visão dusseliana**, Deus se revela diretamente ao Outro, oprimido, as Escrituras representam a história do passado demonstrando como Deus agiu no tempo em direção ao Outro. Se na visão católica e protestante a Teologia está ligada em primeira instância ao texto revelado, e, portanto, dele parte, na visão dusseliana Deus, ao se encarnar no Cristo, se revelou diretamente e por meio do Outro, do oprimido, do pobre, que se tornam o axioma e fonte epistêmicos. Se no Protestantismo a

presença do elemento totalizador da estrutura eclesial é atenuado, sendo valorizado o indivíduo, na estrutura da Igreja católica foi manifesto na colonização e no desen-cobrimento e destruição das culturas locais pela opressão. Esta Teologia a partir da realidade e não diretamente a partir de um texto revelado vai se refletir no modo dusseliano de realizar a operação histórica, para quem está dependente e é orientada pela Teologia, não sendo, portanto, uma ciência independente.[212] Isto será ampliado na próxima fase de Dussel.

Voltando à questão da visão analética. Este termo surge na década de 50 e não é da lavra dusseliana. Mance acredita que ele já havia sido formulado em 1955 por B. Lakebrink em sua obra "Hegels Dialetische Ontologie und die thomistische Analektik", publicada em Köeln, e, na sua origem, o termo não tinha ligações com a filosofia dusseliana da libertação. Mance ainda acredita que Juan Carlos Scannone foi o primeiro a sugerir o termo explicitando a abertura da totalidade à Alteridade, antes também de Dussel para identificar a dialética hegeliana com a marxista, distinguindo esta daquela, por um processo mais do que dialético que ele chamava de analético.[213]

Mesmo assim, o termo "analético" acaba dando abertura a análises que se aplicam ao empreendimento de ir além do que está estabelecido, na linguagem de Dussel, "ir-mais-além", a um nível mais alto, mais acima.[214] Aliás, o prefixo "ana" (no grego, *mais além, mais alto*) abre essa possibilidade. Assim, o termo foi aproveitado por Dussel para refundar os alicerces da Filosofia, mas também, em termos latos, refundar os alicerces da Teologia, da Ética e, por fim, da História, que se torna um dos seus principais veículos militantes.

Além de refundar os alicerces, a analética dusseliana, em sua

[212] Sobre a relação entre a História e a Teologia veja mais adiante.

[213] Juan Carlos SCANNONE. El itinerario filosofico Hacia el Dios Vivo. *Stromata*, v. 30(3), p. 256 jul.-set 1974, p. 256 apud MANCE, Euclides André. Dialética e Exterioridade. In: *Revista de Filosofia*. Curitiba, PUC-PR, v. 7, n. 6, p. 81-109, jun. 1994. As referências de Mance também são desta fonte.

[214] *MFL*, p. 182.

seqüência, aponta para a superação do sistema, estando além do próprio sistema totalizante. A dialética em si e sozinha, ainda que possa caminhar para síntese das contradições do mundo, poderá não conseguir dar respostas à essas contradições. Será preciso ir mais além e encontrar um meio de superar as contradições do mundo, que para Dussel se nuclearíza na contradição do opressor-oprimido. Será preciso superar o próprio sistema e até a própria dialética.[215] Assim, a construção da analética dusseliana passa pela superação da dialética hegeliana, caminha também para superar, não depois de muita tensão, a ontologia heideggeriana em busca da exterioridade do ser, sua des-totalização e acaba se encontrando com Lévinas.[216] Mas Dussel avança mais além dele, quando tem diante de si a realidade latino-americana que lhe exigia uma reflexão que era germinada pelas exigências da práxis da necessária libertação dos oprimidos. Embora Dussel tenha encontrado a alteridade em Lévinas, acaba por superá-lo, pois dá a entender que, embora fale do outro, esse outro levinasiano é distante da realidade latino-americana, uma vez que

> Lévinas fala sempre do outro como o 'absolutamente outro'. Tende, então, ao equívoco. Além disso, ele nunca havia pensado que o outro poderia ser um índio, um africano, um asiático. O outro, para nós, é a América Latina diante da totalidade européia; é o povo pobre e oprimido latino-americano diante das oligarquias dominadoras e, todavia, dependentes.[217]

Se a princípio para Dussel a abordagem analética serviu como um método útil para a construção de uma ética latino-americana, acabou tendo de ir mais adiante e mais fundo, transformando a analética como método adequado para a elaboração de uma filosofia latino-americana de libertação. Daqui segue-se uma Teologia da Libertação e uma História da libertação, aptos

[215] O fundamento da analética de Dussel vai servir para suas análises mais recentes para indicar a necessidade da superação do caráter excludente da globalizacão e mais recentemente do neo-liberalismo. Veja sobre isso os seguintes artigos de Enrique Dusel: "Seis tesis para uma crítica de la razon política" (mar. 2003); "Derechos humanos y ética de la liberación (pretension política y la lucha por lo reconocimiento de los nuevos derechos) (mar. 2003); "Teoria política: 'Estado de guerra' permanente y razón cínica" (abri. 2003); "Transmodernidad y interculturalidad (interpretación desde la Filosofía de la Liberación) (2005).

[216] Adotei a grafia "Levinás", conforme indicado pelo L'Institut d'Études Lévinassiennes de Jerusalém, veja <http://www.levinas.fr/levinas/biographie.asp>.Acesso em: 24/06/2007.

[217] *MFL*, p. 181, 182.

não apenas para ouvir a voz do Outro, mas em dar-lhe espaço para a esperança libertadora diante da totalidade fechada e opressora. O método analético é resposta superadora e ponto de partida. É um apelo mediador e militante que compromete eticamente quem é interpelado a dar resposta ao desafio interpelante. Nas palavras de Dussel

> O método do qual queremos falar, o analético, vai mais além, mais acima, vem desde um nível mais alto (ana-), o ana-lético. O método dialético é o caminho que a totalidade realiza nela mesma; desde os entes ao fundamento e desde o fundamento aos entes. O que se trata agora é de um método (o do explícito domínio das condições de possibilidade) que parte desde o outro como livre, como um que está mais além do sistema da totalidade; que parte, então, desde a sua palavra, desde a revelação do outro e que con-fiando em sua palavra atua, trabalha, serve, cria. O método dialético é a expansão dominadora da totalidade a partir de si mesma; a passagem da potência ao ato do "eu próprio". O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade a partir do outro e para 'servir-lhe' (ao outro) criativamente. É a passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dia-lética, porém tinha razão Feuerbach ao dizer que a 'a verdadeira dialética' (há, então, uma falsa) parte do diá-logo do outro e não do 'pensador solitário consigo mesmo'. A verdadeira dialética tem um ponto de apoio ana-lético (é um movimento ana-dia-lético); ainda que a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: dialético.[218]

Para a analética dusseliana, não basta um rosto sensível ao Outro, se exige igualmente colocar-se de fato ao serviço do Outro um trabalho criador. Por isso ela é econômica, por colocar uma natureza ao serviço do Outro, uma erótica e uma política. Mesmo porque o Outro nunca é apenas um indivíduo solitário, mas um "vós". Cada rosto do Outro diante da face-a-face é, para Dussel, uma epifania que vai além de si mesmo, pois inclui uma família, uma classe, um povo, uma época da humanidade e da própria humanidade inteira, e, ainda mais, de um Outro absoluto. Por isso analética mostra que o rosto do Outro é um aná-logos. O Outro como aná-logos se torna a palavra primeira, suprema, o ponto de partida do significado antropológico, mas também econômico, político.

Assim, é possível deduzir que, se o tema da História oficial da igreja é a Igreja, sua estrutura de poder, e, pela visão positivista, os destaques são dedicados aos movimentos políticos dessa estrutura, para a História

[218] *MFL*, p. 182. Áspas e parêntesis de Dussel.

dusseliana, bem como para a sua Filosofia, Teologia e Ética, o povo latino-americano, representado pelo rosto do pobre, do índio dominado, do mestiço oprimido, é o tema. Para Dussel, *este pensar é aná-lético, porque parte da revelação do outro e pensa sua palavra, é a filosofia latino-americana, única e nova, a primeira realmente pós-moderna e superadora da europeidade*.[219]

Embora apreciados por Dussel, ele não descarta a crítica contra Schelling, Feuerbach, Marx, Kierkegaard e Lévinas, por não terem podido transcender a própria Europa. Sua abordagem teve origem fora do eurocentrismo e que pode pensar de modo isento até a construção de uma crítica contra uma religião de um deus burguês, propondo um Deus criador e fonte de libertação. Estaria aqui Dussel defendendo a "neutralidade científica" de suas conclusões? É uma pergunta para os epistemólogos responderem e foge do escopo desta tese, embora seja necessário levantá-la aqui para demonstrar o grau de ênfase que ele chegava a dar em seu empreendimento de desendeusamento do eurocentrismo e na busca em demonstrar ao mundo que a realidade latino-americana existia e devia ser considerada no mundo acadêmico.[220]

Mas, voltando à abordagem analética, Dussel mostra que o método segue um roteiro, possuindo, portanto diversos níveis:[221]

Primeiro nível
o discurso filosófico parte de uma cotidianidade ôntica e se dirige dia-lética e ontologicamente ao fundamento.
Segundo nível
de-monstra cientificamente (epistêmica, apo-diticamente) os entes como possibilidades existenciais. É a filosofia como ciência, relação fundante do ontológico sobre o ôntico.
Terceiro nível
entre os entes há um que é irredutível a uma de-dução o de-mostração a partir do fundamento: o «rosto» ôntico do outro que em sua visibilidade permanece presente como trans-ontológico, metafísico, ético.
Quarto nível
a passagem da totalidade ontológica ao outro como outro é ana-lética, discurso

[219] *MFL*, p. 182.

[220] Mais tarde voltarei a esse assunto.

[221] *MFL*, p. 183, vide também um resumo destes níveis em *ELL II*, p. 162, 163.

negativo considerado a partir da totalidade, porque se pensa ser a impossibilidade de pensar ao outro positivamente desde a própria totalidade; discurso positivo da totalidade, quando pensa a possibilidade de interpretar a revelação do outro a partir do próprio outro. Temos aqui a revelação do outro, porque a negatividade primeira do outro tem questionado o nível ontológico que é agora criado a partir de um novo âmbito. O discurso se torna ético e o nível fundamental ontológico se descobre como não originário, como aberto a partir do ético, que se revela depois ("ordo cognoscendi a posteriori") como o que era antes ("o prius" da "ordo realitatis").
Quinto nível
o mesmo nível ôntico das possibilidades fica julgado e relançado a partir de um fundamento eticamente estabelecido, e estas possibilidades como práxis analética transpassam a ordem ontológica e se avançam como "serviço" na justiça.

Quadro 7 – Cinco níveis no roteiro da analética

Se considerarmos que estamos num primeiro momento do desenvolvimento histórico dusseliano e numa visão panorâmica do futuro de sua produção, é possível aqui deduzir que ele está construindo um aparato conceitual que depois vai se aplicar à militância da produção do historiador da libertação. Desta forma já é possível, neste momento, fazer uma aplicação e transição entre o que ele aqui aplica ao filósofo analético para o historiador da libertação, embora não seja essa a sua expressão para nomeá-lo.

Assim, o fundamento dusseliano para a operação histórica desafia o historiador a uma **mudança radical de posição diante de seu objeto de pesquisa**, que deixa mesmo de ser um objeto de observação que nada tenha a ver com a objetivação de vida do próprio historiador. Aliás, o próprio historiador deverá se comprometer com o seu objeto de pesquisa e passar a ver a realidade a partir desse objeto, mais ainda, a ouvi-lo no dizer de Dussel,[222] em vez de se valer de regras científicas (Positivismo) que são friamente aplicadas "des-pessoalizadamente." Pois o próprio método analético, em vez de estar ligado à lógica filosófica teórica, é intrinsecamente ético.

Os fundamentos que Dussel lança aqui indicam que o objeto do historiador não será mais algo exterior ao seu próprio ser, alvo de avaliação acadêmica, como algo estranho ao seu mundo. Para Dussel, a *aceitação do outro como Outro significa de imediato uma opção ética, uma eleição e um*

[222] *MFL*, p. 206ss.

compromisso moral: é necessário negar-se como totalidade. [223] Assim como o filósofo analético, o historiador, *antes de ser um homem inteligente, é um homem eticamente justo, é bom, é discípulo. É necessário saber situar-se no face-a-face, no ethos da libertação, para que se deixe ser outro ao Outro.* Em outras palavras, o historiador da libertação deverá negar a sua posição confortável de intelectual, de colecionador e analista de documentos e mergulhar-se no mundo do Outro se comprometendo com a causa da sua libertação da opressão. Ao adotar o método analético seja o filósofo, seja o historiador e mesmo o teólogo, deverá ter isso como uma opção histórica *a priori* de modo que, não somente sua intelecção esteja comprometida com seu trabalho, se ele quiser *pensar metodicamente, deverá ser um 'servidor' comprometido com a libertação*, pois *o tema a ser pensado, a palavra reveladora a ser interpretada, lhe será dada na história do processo concreto da própria libertação*.

Assim, é possível, desde já, lançar ao historiador o desafio de ver mais além (analeticamente) ao Outro. Se para o filósofo o ente será considerado como um "ser-escrito", um texto, o ente para o historiador da libertação será o Outro, não um ser sobre quem ele vai escrever, não meramente um "ser-visto", um objeto-escrito, mas um ser *que se ouve no campo cotidiano da história, do trabalho e, ainda mais, na batalha da libertação*. Por isso, tanto o filósofo, como o historiador deverá saber ouvir[224] e isto será o momento constitutivo de seu método operacional, será um *momento discipular do filosofar*. Isso indica um apelo de que um dos métodos históricos dusselianos, seria também o da **História Oral**.[225] Em vez de ser um mero escritor de história passada, fria pelas letras elaboradas num gabinete afastado do cotidiano de seus personagens, o historiador deverá *saber-interpretar para saber-servir (a erótica, a pedagógica, a política, a teológica)*.[226] Ele precisará, como o filósofo, se converter não ao pensamento ontológico, que *é morte à*

[223] *MFL*, p. 183, de onde são as citações seguintes até a próxima nota. Aspas de Dussel.

[224] *MFL*, p. 206ss.

[225] Veja mais à frente aprofundamento sobre o uso da História Oral na História dusseliana.

[226] *MFL*, p. 184. Parêntesis de Dussel.

cotidianidade, mas ao *pensamento meta-físico* que será a morte para a totalidade. Em outras palavras, o historiador deverá se "converter" ao Outro. Fica aqui aplicado para o historiador o que o próprio Dussel entendeu ser para o filósofo:

> A conversão ontológica é ascensão a um pensar aristocrático, aquilo que é de poucos, o de Heráclito que se opõe à opinião "dos demais" (hoi polloi). A conversão ao pensar ana-lético ou meta-físico é exposição a um pensar popular, aquilo que é dos demais, dos oprimidos, o do outro que está fora do sistema; é, todavia, uma oportunidade de aprender de novo. O filósofo ana-lético ou ético deve descender de sua oligarquia cultural acadêmica e universitária para saber-ouvir a voz que vem de mais além, desde o alto (aná-), desde a exterioridade da dominação.[227]

O historiador como "profeta" e "servo" – seria a História dusseliana o fim da história?

Ainda que, neste momento, Dussel fale do filósofo e seu papel sem fazer uma referência direta ao historiador, é possível fazer o relacionamento do que ele menciona em seu texto com as exigências do papel e perfil do historiador. Assim, para Dussel, não basta que o militante da libertação, no caso o historiador, seja um escritor, é preciso que esteja engajado na causa da libertação. Se o sistema precisa ser redimido, superado, será preciso que haja profetas, que exerçam o papel de denunciadores do sistema, mas também que sejam servos, como Cristo foi. *Cristo, a Igreja, o profeta devem assumir no sistema a posição do oprimido como oprimido [...] o servo assume realmente a condição sócio-política, cultural, econômica do alienado*.[228]

Desta forma, o militante da libertação se assemelha a Cristo, como profeta e servo, que respondia a chamada do "pobre" como Exterioridade. Nisto Dussel lembra o texto dos Evangelhos quando temos que Cristo *derrubou aos poderosos de seus tronos e elevou aos humildes. Encheu de bens aos famintos e despediu aos ricos com mãos vazias*.[229] Com isso ele

---

[227] *MFL*, p. 184. Aspas e parêntesis de Dussel.

[228] *HIAL,* p. 31.

[229] Lucas 1.52,53.

defende que Cristo foi *consagrado para subverter o sistema e relança a história, para liberar ao pobre como um ano sabático, um ano de jubileu*.[230] A história da Igreja precisa ser relançada, precisando ser reescrita, mas agora sob a perspectiva do pobre, e em espanhol o sentido fica mais claro com a expressão "desde lo pobre", uma expressão não muito comum no coloquial em português. Ao escrever essa **"outra" História da Igreja desde o Outro** também objetiva anunciar o novo sistema em que ocorrerá a des-possessão do poderoso e a sua morte como dominador. Seria aqui um caminho para a utopia e o fim da história?[231] Não que ele declare isso explicitamente, mas ao lê-lo sempre é possível perguntar o que aconteceria se pudesse a opressão ser ao todo eliminada, seria o fim da história? Sem dúvida que não seria, pois para Dussel em toda sua literatura demonstra o oposto – o fim de uma sociedade de classes baseada na tensão opressor-oprimido daria o surgimento de uma nova sociedade sem classes, o início de uma nova humanidade, uma nova-ordem[232] e, neste sentido, para Salinas esse otimismo dentro dessa visão indica *o surgimento da cristandade, seu desenvolvimento e seu momento de crise, e ao mesmo tempo se dá a maturação do Cristianismo dos pobres até alcançar o 'fim da história', com o estabelecimento da Igreja dos pobres*.[233] Assim, o historiador da libertação, segundo Dussel, precisa se converter a essa causa escatológica que conduzirá a história a um estágio no tempo como que numa Nova Jerusalém,[234] sem opressão, sem classes, sem sofrimento, sem dor. Essa seria a utopia dusseliana.

Neste processo de libertação, Dussel direciona a morte de Jesus não aos motivos indicados pela Teologia clássica, de libertar o homem de sua

---

[230] *HIAL,* p. 32.

[231] Por motivos diferentes Francis Fukuyama declarou em 1989 também o fim da história, pois para ele a História havia chegado ao seu final e que todos os países do mundo se juntariam ao redor de um sistema político e econômico, chamado de democrático, a qual muitos chamam de neoliberal. Vide seu texto: *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

[232] *ARR*, p. 17.

[233] SALINAS, 1987, p. 11.

[234] Veja Apocalipse 21.4: *Ele enxugará de seus olhos toda lágrima. Não haverá mais morte, nem tristeza, nem choro, nem dor, pois a antiga ordem já passou.* Este texto do Apocalipse é uma citação adaptada do profeta Isaías (25.8).

condenação ao pecado, mas ele *paga em sua carne a libertação do Outro*.[235] O "nascer de novo"[236] seria, então o nascer para o novo sistema, seria superar o sistema opressor. A teologia do sacrifício de Jesus deixa, assim, de ter significado metafísico para ser meta-física (analética).

Uma outra igreja – militante – exige a escrita de uma "outra" História

Para Dussel, a história mundial tem um novo estatuto a partir da morte libertadora e redentora de Cristo, e que Deus, desde a exterioridade da criação *funda a Igreja no coração da carne, do mundo, da Totalidade [...] Igreja como 'Dom', é en-carnação (en-totalização) do Espírito. Pelo batismo o cristão é 'consagrado' para o serviço libertador do mundo e 'recebido' na comunidade*.[237] A Igreja, então, foi criada por Deus como um instrumento para a libertação. Mas também Dussel entende que há outra face da Igreja que é a "Igreja real", caracterizada como comunidade institucional que nasce geopoliticamente no Mediterrâneo oriental, ampliando-se depois para o lado ocidental do Mediterrâneo, florescendo na cristandade latino-germânica, estadunidense. Se ela nasce entre os oprimidos do Império Romano, acaba se tornando parte das nações opressoras dos países dependentes da periferia do Mundo. Neste estado, a Igreja acaba se tornando comprometida com as classes e culturas dominantes, se identificando com a Totalidade, com o sistema, com o "Príncipe deste mundo". Eis aqui o pecado da Igreja, que, além de ajudar a estabelecer o sistema, o sacraliza, seja pelo "Sacro Império Romano," seja pelas cristandades e civilização ocidental e cristã.

Se a Igreja real está comprometida com o sistema, a Igreja libertadora se identifica com os oprimidos rompendo os muros dos sistemas totalizados pelo pecado, pela injustiça opressora. Essa missão da Igreja somente poderá realizar por meio de seu compromisso histórico da comunidade que caminha em direção à libertação para um novo sistema como

[235] *HIAL,* p. 32.

[236] João 3.5-8.

[237] *HIAL,* p. 33. Áspas e parêntesis de Dussel.

um sinal de um projeto escatológico. Assim, para Dussel, a libertação da América Latina é o destino da atenção da Igreja para promover a evangelização – promoção da libertação.

Este fundamento indica que a Igreja em seu projeto escatológico deve redescobrir o papel libertador do Evangelho e que a América Latina é o "locus privilegiado" e não a Europa ou os países do Primeiro Mundo. A Igreja da América Latina tem primazia, portanto, por causa de seu papel libertador em contraposição à Igreja Mundial que foi historicamente opressora. Este fundamento é também importante, pois lança bases para o núcleo da re-construção da História da Igreja na América Latina, que depois vai se tornar o projeto da "História Geral", que Dussel empreende com a equipe de CEHILA.

A Teologia como fonte para a História[238]

Sobre esse tema já mencionei brevemente as primeiras descrições de Dussel em "Hipótesis" que aqui vão ser aprofundadas. Este ponto de partida é significativo para Dussel, para quem a História não é uma ciência autônoma, mas dependente e deve ser construída a partir da Teologia. Na próxima fase, da "História Geral", Dussel apresenta de forma mais elaborada e amadurecida a sua proposta.

Como parte de seu roteiro, a discussão dusseliana focaliza o eurocentrismo como dominante também da Teologia, que depois se desloca para a América do Norte e, na época em que ele escreveu a atualização das "Hipótesis" – "História da Igreja" –, cita a Rússia e os Estados Unidos como centro do mundo de então. Demonstra que nesse sentido a Teologia se desdobra como *um discurso desde a opressão, seja mundial (desde as nações 'periféricas'), nacional (desde as 'classes' oprimidas), erótica (desde a mulher), pedagógica (desde as novas gerações, a juventude)*.[239]

[238] Esse tema será aprofundado no próximo capítulo desta tese, como ampliação do conceito na história de produção dusseliana.

[239] *HIAL,* p. 34. Aspas e parêntesis de Dussel.

Esse condicionamento do pensamento teológico está fundado no que Dussel chama de "ontologia da dominação", compatível com o eixo binário que norteia sua discussão – dominador/dominado – seguindo um roteiro definido na supervalorização do Ente-Eu-Individual:

Descartes	"ego cogito" → "ego conquiro" (eu conquisto)
Spinoza	o "ego" é um momento da única substância de Deus
Schelling / Hegel	o "eu" europeu divinizado
Fichte	"Eu sou Eu", e "Eu é absolutamente posto", é um "Eu" incondicionado, indeterminado, infinito, absoluto, natural
Nietzsche	o "Eu" se transforma em potência criadora – "Eu" como vontade de potência
Husserl	"ego cogito cogitatum" da fenomenologia

Quadro 8 – Ontologia da dominação

Portanto, nas abordagens acima, o Outro desaparece como pessoa, ficando marginalizado e reduzido ao âmbito da idéia, da coisa, de um objeto, visto sempre a partir do Eu. Esse fundamento "egocentrado" vai influenciar a elaboração teológica promovendo a visão reducionista da Teologia européia, também chamada por Dussel, de teologia do centro, em que se promoveu a expansão dominadora do que ele chama de cristandade[240] latino-germânica, que elaborou uma teologia igualmente dominadora que marginalizou o Outro (o índio, o africano, o asiático, a mulher), desde o Século II da Era Cristã com a redução do pensamento semítico-cristão às categorias helênicas. Nem a Teologia Medieval, nem a de Trento e a Protestante ficaram isentas, até chegar na era do capitalismo e neo-capitalismo.[241] Para Dussel, até

[240] Veja mais adiante a elaboração mais refinada de Dussel sobre o conceito de cristandade. Veja também *SMDE*, p. 41 e *HG*, p. 76ss.

[241] No presente seria especialmente a opressão promovida pela globalização e pós-modernidade (que deverá ser vencida pela transmodernidade, para Dussel), preocupação de Dussel a partir da década de 90. Veja especialmente seu artigo produzido em 2005, Transmodernidad e interculturalidad - Interpretación desde la Filosofía de la Liberación, disponível em: <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>. Acesso em: 20/12/2006. Além disso, Dussel focaliza a Modernidade sob *três limites: A morte da vida em sua totalidade através do indiscriminado uso do poder de tecnologias anti-ecológicas constituídas progressivamente através do único critério do gerenciamento administrativo e quantitativo do sistema mundial na Modernidade. O segundo limite da Modernidade trata dum processo de destruição da humanidade em si mesma, através do processo violento e descontrolado da Revolução industrial. O terceiro limite da Modernidade é a subsunção das*

mesmo a salvação/redenção tem seu horizonte reduzido aos limites da experiência cristã individual.

Além de fundamentar-se numa ontologia da dominação, a construção desse aparato teológico teve, segundo Dussel, uma série de condicionamentos inconscientes que tornou a Teologia moderna européia (do Século XVI a XX) comprometida com uma postura de práxis de dominação mundial nos três sentidos dusselianos – erótica, pedagógica e política – que ele acaba diagnosticando como uma "ideologia teológica":

Sua origem latina	a religiosidade da cristandade latino-germânica e mediterrânea que se passava por cristã
Litúrgico	identificação da liturgia cristã com a latina que impede outras culturas possuírem liturgias próprias,
Cultural	teologia cultivada por uma elite intelectual bem pagã
Político	teologia acomodada e comprometida com o poder metropolitano
Econômico	teologia que atua a partir de classes oligárquicas, a burguesia do mundo neocapitalista
Erótico	são celibatários os que pensam teologicamente, sem oportunidade para expressar autêntica teologia da sexualidade, do matrimônio, da família

Quadro 9 – Teologia moderna européia comprometida com a práxis da dominação

A advertência de Dussel é que *na América Latina há muitos 'teólogos progressistas' que simplesmente 'repetem' a 'teologia do centro', com a qual se ocultam a si mesmos e se transformam igualmente em ideólogos da opressão com maior culpabilidade*.[242] Dussel, então, exige um engajamento completo, um despir-se completo da ideologia teológica para que os teólogos assumam a causa revolucionária da libertação, não há lugar para deixar que qualquer traço ou sabor de opressão sejam legitimados. Por aqui é possível traçar o papel do historiador, que deve ser alguém comprometido e com elevado grau de cumplicidade com essa causa da libertação. Pela sua própria

populações, economias, nações e culturas. (SIDEKUM, Antônio. In: Ética e Política: entre Utopia e Justiça Social, disponível em <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/passofundo.html>. Acesso em: 03/04/2007).

[242] *HIAL,* p. 36. Aspas de Dussel.

vida, conforme depoimento de seus discípulos, Dussel demonstrou uma vida engajada com a causa, sem o que toda a sua obra não se sustentaria.[243]

Será necessária, portanto, a construção de um novo modo de pensar, a partir do Outro e este será o eixo-motor do pensamento e produção histórica dusseliana, especialmente para propor a escrita de uma "outra" História da Igreja na América Latina. Em primeiro lugar havia um mundo com existência pré-cristã e a partir do qual a existência cristã, numa perspectiva de mundo novo, pode exercer sua transcendência de modo a que haja a compreensão natural do ser vinda por intermédio da revelação de Deus que é a fé e o ato da fé é inteligência, não em termos teóricos mas em termos práticos, para Dussel,[244] para que se possa *descrever o estatuto da revelação do Outro.* [245] No quarto capítulo vou demonstrar os efeitos de sua experiência, especialmente na vivência no kibutz em Israel em contato com a realidade concreta, o desafio de que

> a fé não se aprende a partir de um ensino teórico, de um catecismo ministrado em lições orais ou audiovisuais; a fé se aprende cotidianamente numa comunidade cristã e pelo modo habitual de manusear instrumentos, de instaurar os relacionamentos com o Outro: se descobre praticamente o "sentido" de tudo o que me rodeia no novo mundo.[246]

A Teologia, portanto, se constrói pela Alteridade, fruto do **ouvir ao Outro**. Não um mero ouvir, mas um participar com o Outro em sua vida por meio da fé, não uma fé crença, adesão ou salto no escuro, mas uma fé-inteligência-esclarecedora, interpretação, luz profética. Já dei um ponto de início sobre isto no item anterior e agora é o momento de nos aprofundarmos. Para Dussel **ouvir** é mais do que **ver**. Ver significa ter como ponto de partida o observador, conseqüentemente ver a partir de seus precondicionamentos do Outro, seus pressupostos. Ouvir significa deixar seus ingredientes "a priori" e se en-carnar no outro para ver o mundo "desde ele".[247] Vamos lembrar que

[243] Depoimento Fernando Torres Londoño, em 29 jun. 2006.

[244] *ELL II*, p. 70ss.

[245] *ELL II*, p. 156.

[246] *HIAL,* p. 37. Áspas de Dussel.

[247] *MFL*, p. 206ss.

ouvir envolve também temporalidade e, quando não se quer ouvir o Outro, lhe é negada a temporalidade em que o tempo do Outro torna-se um não-tempo e, em História, o tempo é condutor de significados não apenas para cada pessoa, mas também nas definições relacionais da vida. Assim, não somente o tempo do Outro é negado, é negado também ao Outro o tempo de quem deveria ouvi-lo indicando que o Outro não tem prioridade, não deve ser ouvido, portanto se torna um não-ser. Em outras palavras, a fé se aprende na relação com o Outro, que, para Dussel, é fonte de verdade revelada também, e não apenas a revelação escrita de Deus. Essa última observação torna-se importante se for considerado fundamento "Sola Scriptura" da Reforma Protestante como fonte exclusiva da revelação divina em termos teologais.

A razão ontológica (Hegel) deve ser substituída pela fé na palavra do Outro, a fé na revelação do Outro, uma revelação que é o *dizer 'alterativo' de Deus, existencial ou mundanamente, que descobre as pautas ou categorias interpretativas (hermenêuticas) da realidade crística*.[248] A partir disso, crê Dussel que é na história que Deus manifesta o que estava en-coberto, que é a redenção mundial de Cristo, por meio de uma luz interpretativa ou categorias que são válidas para toda humanidade e também para a história. Essas categorias reveladas por Deus para que a realidade e a história possam ser interpretadas e conhecidas são: carne ←→ Totalidade; pobre ←→ Alteridade antropológica; Deus ←→ criador-Redentor; Palavra, Espírito (modos alternativos do face-a-face divino) ←→ serviço.

Para Dussel, a fé, não sendo crença ou adesão, mas um pro-jeto histórico-concreto e sobrenatural, tem função escatológico-profética, pois é uma compreensão existencial concreta do ser cristão em caminho para o poder-ser, é uma abertura para o futuro de modo que nosso ser sempre está lançado para o futuro, diante de nós mesmos, num sentido de esperança do advento de Cristo. Por estar lançado além, essa compreensão é também considerada "aná-lética", que vai se revelando mais além do horizonte. Para Dussel essa percepção deve se constituir num programa em que

[248] *HIAL,* p. 41. Aspas minhas, parênteisis de Dussel.

> a fé é compreensão ontológica fundamental, sobrenatural, pela qual, de maneira existencial, concreta, por-vir e ana-lética, que se nos abre o sentido dos acontecimentos da história como História Santa. A fé nos abre um pro-jeto histórico concreto, sobrenatural, que deixa descoberto um âmbito (o *nada* diria Sartre) de possibilidades mundanas. Entre o que faticamente sou e o que me compreendo à luz da fé poder-ser se abre, como uma fissura, ao mundo da liberdade, da responsabilidade, da eleição, porém, essencial e fundamentalmente: a *práxis*. A práxis, a ação ou o atuar humano, é a *própria atualidade* do ser no mundo (práxis num âmbito pré-cristão; práxis cristã no mundo que se abre a nós a fé: mundo cristão). Sou eu no mundo entanto e enquanto atuo.[249]

A revelação, para Dussel, se efetua na história, não apenas pelas palavras, mas por meio do homem não em sua Totalidade, mas em sua Alteridade, exterioridade da carne ou do sistema e isto ocorre por intermédio do pobre, como foi o exemplo do Cristo-pobre, que era Deus, mas não se valeu dessa prerrogativa, tornando-se o servo sofredor em favor do pobre.[250] Neste texto bíblico indicado por Dussel, o Outro se torna o eixo-motor da ação cristã – *considerando os outros superiores a si mesmo [...] não tenha cada um em vista o que é propriamente seu, senão também cada qual o que é dos outros*. No texto grego "outro" é "heteros", Não um semelhante, mas um outro de natureza diferente. É um outro que é diferente de mim, por isso mesmo um outro que deve ser inserido no meu espaço ôntico, muito mais que isso, para Dussel, a pessoa deve deixar sua Totalidade e optar pela Alteridade. Isso poderia ser comparado a uma "osmose-alter-ôntica", em que o caráter e a condição do outro venha a prevalecer.

A epifania real da Palavra de Deus é, no fundo, a palavra do pobre e a fé em Deus é mobilizada pela mediação do pobre que se opera pela justiça – práxis privilegiada. Por isso podemos chamar a História dusseliana de "**História da Alteridade**" ou "**Alter-História**" – a construção da História a partir do Outro, por isso mesmo uma "outra" História da Igreja na América Latina, pois até então a História da Igreja tinha sido escrita à partir da Igreja mesma, da instituição, destacando os fatos teo-políticos como gestores da operação histórica. Não somente isso, mas também determinadores e selecionadores

[249] *HIAL,* p. 38, 39. Sublinhado meu, itálicos e parêntisis de Dussel.

[250] Filipenses 2.1ss. Sublinhados meus.

das fontes, das perguntas à estas mesmas fontes, dos problemas, objetos, dos temas a ocuparem a agenda de trabalho e de prioridades do historiador. A "outra" História da Igreja na América Latina, proposta por Dussel, deverá ser escrita "desde" o Outro. Isso requererá uma guinada radical na construção histórica, em seu operar, em seu construir, enfim, na "engenharia" da História. É aqui que o empreendimento dusseliano promove radical re-engenharia da História. Só que para operar esta História não basta ler os roteiros ou critérios que serão descritos no empreendimento dusseliano, será preciso ir mais longe, será preciso ser mais do que inteligente, intelectual e perito. O "expertise" de nada adianta, será preciso se "converter" e se "engajar" à causa da libertação, à causa do "Outro", transformar a História em profecia, em vez de mero texto acadêmico. Será preciso contagiar a História com sua vida e produção.

Assim, para se fazer tanto Teologia, quanto História exige-se o engajamento que produzirá a abertura da compreensão pela fé:

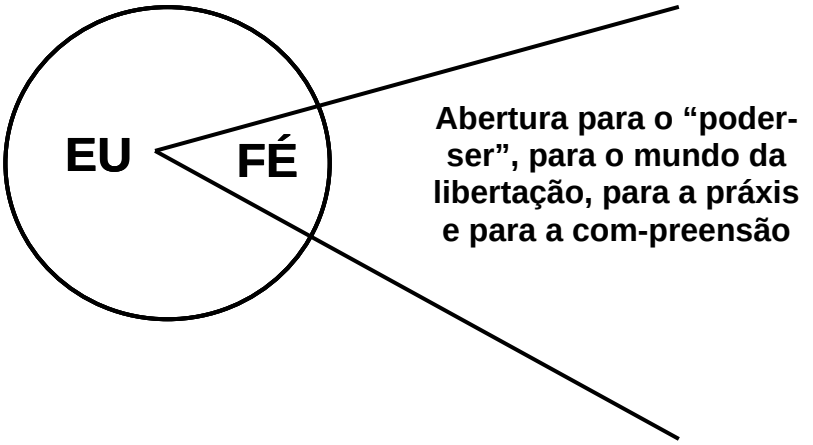


Figura 8 – Abertura da compreensão pela fé

Para o propósito desta tese será importante considerar que na história dusseliana entender-se a fé como iluminação tem efeito interpretativo des-velador do sentido, do acontecimento histórico como possibilidade. Será preciso compreender que a fé é que permite a interpretação, a hermenêutica, a descoberta do

> '*sentido' oculto (em-coberto no mundo pré-cristão e des-coberto pela luz da fé no mundo cristão) do acontecimento concreto. Esta interpretação não é científica, universal ou abstrata: é concreta,*

> *histórica, adaptada à cotidianidade (os clássicos diriam: prudencial)* [...] A fé é, então, o fundamento integrante da práxis cristã; a práxis cristã é cristã (e nisto se diferencia da práxis pré- ou anti-cristã) porque é atualidade num novo mundo ao que nos abrimos pela fé.[251]

Esta afirmação de Dussel tem inúmeras implicações, seja no campo epistemológico, seja no teológico. Essa História de que Dussel fala só pode ser operada pelo crente, pelo engajado na causa da libertação, pois não é um mero exercício intelectivo, é um exercício da fé-hermenêutica. Só o crente tem as pré-condições para compreender a realidade histórica. Temos aqui uma situação que vai se alterar quando do funcionamento da CEHILA, em que se busca a ampliação da História da Igreja até a produção de uma História ecumênica das religiões. Do ponto de vista epistemológico ainda é preciso destacar que Dussel explicita que esse modo de fazer a operação histórica não tem cunho científico, abordagem que mais tarde ele busca justificar e afirmando que, contrariamente, tem um caráter científico, não racional, mas pela fé.[252]

Mas também, ao mencionar que a teologia ocidental supõe sempre, desde Séculos, uma certa filosofia e que postula uma "fé racional", que admite a Totalidade do ser como horizonte único do pensar,[253] Dussel deixa qualquer teólogo ocidental sob suspeita para tentar contrapor a sua abordagem teórico-metodológica. Em outras palavras, antes que alguém possa tentar argumentar com sua abordagem, já é colocado sob suspeita. Mais a frente a proposta da CEHILA é para um diálogo ecumênico, mas essa abordagem epistêmica dusseliana permanece como itens inegociáveis na agenda. Assim, a proposta de diálogo acaba não sendo de arquitetura aberta. Estaria Dussel defendendo uma espécie de "conhecimento zero"?[254] Para explicar melhor essa observação, será preciso lembrar que "conhecimento zero" é um

---

[251] *HIAL,* p. 39. Aspas e parêntesis de Dussel.

[252] Veja *HG*, p. 60ss, que comentarei no próximo capítulo.

[253] *HIAL,* p. 41.

[254] Vide *Segurança em Sistemas Informáticos - Estudo para a Utilização de VPN em Linux, para o acesso à FEUPnet*, por Manuel Mesquita Teles Fernandes Gomes & Vítor Gabriel dos Reis Machado Rodrigues, Porto: Faculdade de Engenharia da Universidade do Porto, 2005, p. 10. Texto original disponível em: <http://web.fe.up.pt/~jmcruz/ssi/ssi.0405/proj/projs-als/P2G1-vpn.pdf>. Acesso em 10/10/2005.

protocolo utilizado em criptografia computacional em que se partilha chaves secretas de decodificação da informação fornecida por uma entidade certificadora, e a partir dela é possível a decodificação de um arquivo codificado ou encriptado. Em outras palavras, protocolos de conhecimento-zero (zero-knowledge protocols) são protocolos criptográficos em que uma parte pode provar a uma segunda parte que detém o conhecimento do código de decodificação. Aplica-se aqui este conceito no sentido de que Dussel seria o fornecedor da chave para que se construa, a partir dela, uma nova filosofia, teologia e História e, assim, se possa decodificar corretamente o mundo. Quem não possui essa mesma chave não terá validado o seu conhecimento ou suas propostas, podendo ser marginalizado. Entra aqui o que mais adiante vou falar sobre a inclusão/exclusão em Dussel.

Estaria também Dussel apregoando a neutralidade científica a partir de seus axiomas? Pois se os teólogos ocidentais tem o "vício" da cultura greco-romana, não teria Dussel o "vício" de se valer do paradigma ou eixo epistêmico binário da luta de classes manifesto pela cláusula "opressor/oprimido", que adquiriu de sua experiência quando vivia na Palestina em companhia com Paul Gauthier e diante da situação político-econômica da América Latina, que o condicionou? Seria por isso também que Dussel nem sempre é lembrado nas bibliografias de textos fora do ambiente da Teologia da Libertação? Essa crítica não desmerece o trabalho de Dussel, mas alerta para um ponto de tensão em sua tentativa de diálogo com o mundo acadêmico, tendo uma agenda com itens importantes inegociáveis.[255]

A Teologia da práxis e a História

Dussel diferencia a teologia e fé, *a teologia é um pensar teórico que emerge da práxis e que se fundamenta na compreensão existencial sobrenatural (da fé) [...] a tematização explícita do já vigente no plano da fé cotidiana ou existencial é a função esclarecedora, em função prática da*

[255] Mais à frente voltarei a tratar deste assunto.

Teologia. Dussel não adota a abordagem clássica que liga a construção teológica cristã à exegese bíblica, isto é, o desenvolvimento conceptual a partir de um texto revelado, pré-dado, pois para ele a *teologia é uma 'conceptualização' epistemológica do que já foi dado na experiência factual da vida cristã*.[256] Temos aqui a **Teologia da práxis**.

Dussel procura justificar sua abordagem descrevendo como era elaborado o pensamento teológico semítico-hebraico e depois o judaico-cristão, que partiam, segundo ele, para tematizar sua teologia a partir da experiência factual, da história em que estavam vivendo, mas que, desde os apologistas do segundo Século do Cristianismo houve a imposição da conceptualização epistemológica e silogística helênica. Aqui são mencionados Clemente, Orígenes, Irineu, os Pais gregos, depois os Pais latinos e por último a Primeira Escolástica, desde o Século XII ao XIV. Essa teologia silogística, como assim ele chama, acaba dominando a Segunda Escolástica espanhola e tridentina e a Terceira Escolástica, a partir do final do Século XIX. Mas a Teologia vai assumindo a tematização via factualidade existencial histórica especialmente a partir da Escola de Tübingen com o conceito de História da Salvação ("Heilsgechehen" ou "Heilgeschichte"). Assim Dussel entende que a Teologia e a História da Salvação sejam a mesma coisa e lança mais um dos fundamentos da História da Igreja, deduzindo que essa História é um momento da História da Salvação estando, portanto, a História como saber dependente da Teologia, pois *a História da Igreja é um momento indivisível da única teologia*.[257] Neste ponto será preciso relembrar a diferença que Dussel faz do sentido das histórias, pois para ele "Geschehen" é a história factual da salvação como acontecimento existencial, enquanto que "Historie" é a história tematizada, tendo como *único tema a Deus Trinitário manifestando-se na única História acontecimental da Salvação*.[258]

Esta abordagem dusseliana se torna fundamental para a

[256] *HIAL,* p. 43. As aspas e parênteses são de Dussel. Esta referência abrange as duas citações.

[257] *HIAL,* p. 44.

[258] *HIAL,* p. 44.

compreensão do caráter militante, profético e escatológico da construção de sua História. **Militante**, pois até aqui está demonstrado o necessário engajamento do historiador em sua elaboração historicizante – ele não é apenas um escritor, colecionador de documentos, mas um engajado na causa sobre a qual escreve. **Profético**, pois, ao operacionalizar a História, o historiador deve ser um denunciador da opressão sofrida pelo Outro.[259] **Escatológico**, pois a esperança de um mundo novo é alimentada pela analética, pela ruptura com o sistema vigente opressor, que projeta para o futuro além, um futuro de uma vida ideal e sem opressão.

Um outro dado importante é que, embora Dussel critique a forma silogística de se fazer Teologia,[260] ele se utiliza do silogismo para seus argumentos, aliás seu modo de pensar se vale da caixa cartesiana de ferramentas conceituais para rejeitar a própria herança cartesiana, seja contraditório isso ou não. Assim, no raciocínio a seguir ele inicia com um silogismo parcial e depois prossegue para uma conclusão mais ampla:

> Se o ser do homem é histórico,
> [o ser do cristão é homem, portanto]
> igualmente é histórico o ser cristão.
> O cristão é santo,
> portanto histórico é ser cristão como história santa.
> Se a história é santa,
> o método da Teologia é a melhor interpretação do que é implícito no nível existencial.[261]

Mas Dussel também levanta a hipótese de que a europeização da História da Igreja até o Século XX significava a aniquilação do ser latino-americano e isto é corroborado por Hoornaert para quem *a América Latina não pode ser interpretada dentro de um marco simplesmente europeu, já que a presença européia aqui foi uma invasão, uma colonização* e, continua

[259] Aqui o termo “profético” não pode ser relacionado ao sentido de “vidência”.

[260] *HIAL,* p. 44.

[261] *HIAL,* p. 45. O conteúdo entre colchetes é meu.

mostrando que *por esquecer isso, a História do Cristianismo corre o perigo de falar bem pouco aos povos latino-americano, mesmo a história dos primeiros tempos*.[262] A questão aqui é *se não se considera o momento histórico do ser cristão se o torna abstrato e o dissolve no âmbito universal. Ao não considerar-se o momento histórico do ser cristão na América Latina, se evaporou a peculiaridade de nossa realidade,*[263] assim, o ser latino-americano se torna alijado de seu próprio ser para cair no desprezo e perda de autenticidade. Por isso mesmo que para Dussel a história do acontecer cristão na América Latina se torna essencial, tão essencial para ele, que deverá se tornar um momento indivisível da única teologia em que se processa numa **Teologia da práxis**, mas práxis latino-americana. Em outras palavras, só é possível construir a História da igreja latino-americana a partir da "Teologia da Práxis" da libertação, e, segundo Dussel, a única teologia real que pode pensar-se na América Latina.[264]

Este raciocínio introduz o que pode ser considerado um dos mais importantes fundamentos do núcleo da operação histórica dusseliana – a História não é um meramente um relato pormenorizado ou descrição dos acontecimentos passados como uma História acontecimental, mas a "construção" de um sentido teológico. Entendendo-se aqui a teologia praxeológica esposada por ele, pois *a única teologia pensa a estrutura ontológica (dogmática) que se cumpre na práxis cristã (moral) concretizada historicamente (exegese num primeiro momento e depois História da Igreja)*.[265] Dussel vai ainda mais profundo, uma vez que para ele a estrutura metafísica, que é a própria Trindade, provavelmente a ação divina no Universo, é manifesta na história por meio do povo de Israel, e aqui de modo prefigurado, depois se manifesta por meio de Cristo e então pela Igreja até o cumprimento da Parousia. Daqui é possivel deduzir pelo menos dois pontos fundamentais:

[262] HOORNAERT, 1991, p. 18. Observe que, pela visão includente que sempre demonstrou possuir, Hoornaert fala em História do Cristianismo e não da Igreja, como, normalmente, o faz Dussel.

[263] *HIAL,* p. 45.

[264] *HIAL,* p. 46. Parêntesis de Dussel.

[265] *HIAL,* p. 46.

(1) a História dusseliana não é meramente descritiva, mas, contrariamente ao Positivismo, vai em busca de um sentido mais profundo (teológico) que está por trás dos fatos e que essa Teologia se constrói a partir não de um texto revelado, mas pela revelação da Trindade por meio do Outro, pobre e oprimido, portanto da práxis, e práxis latino-americana; (2) a história, como eventos, caminha para um fim ou um destino que é a Parousia de Cristo, quando não haverá mais oprimidos e tudo será restaurado.

Considerando os elementos acima expostos é possível elaborar um ensaio do roteiro para o percurso na operação histórica dusseliana:

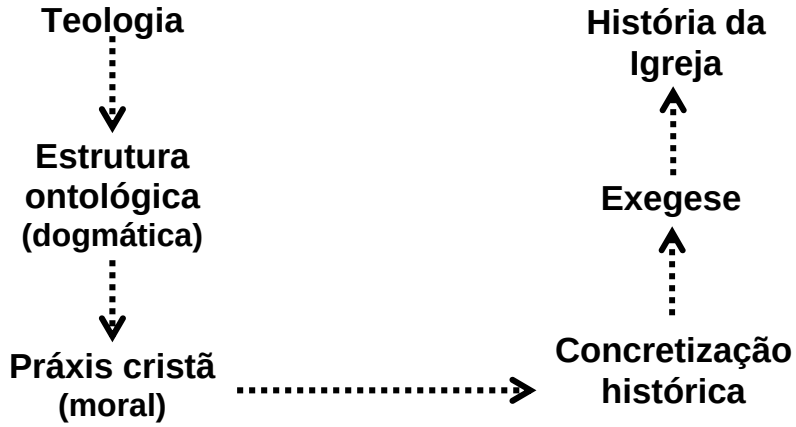


Figura 9 - Roteiro para o percurso na operação histórica dusseliana

É preciso uma Teologia, mas da libertação do oprimido

Ao demonstrar que não apenas elementos do sistema opressor precisam ser atingidos, mas o sistema enquanto sistema precisa ser alcançado pela crítica desprivatizante escatológica, Dussel procura demonstrar que a Teologia européia moderna foi privatizante e imperialista, se reproduziu nas colônias conquistadas, que considerava abstratamente a periferia (o Outro), acrítica e apoiadora do “status quo” opressor. Ela não tratou a dominação como pecado, mas permitiu que fosse a prática comum nas colônias contra as culturas locais.

Por outro lado, tanto a “Teologia da Esperança”, inspirada em

Jürgen Moltmann pela Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e pela obra de Ernst Bloch, quanto a tentativa de se construir uma Teologia da Libertação na Europa, não conseguiram fornecer um projeto e libertação política, econômica, cultural, sexual, pois não tinham ferramentas suficientes para dar conta das exigências necessárias para a libertação nessa extensibilidade e nem de concretizar um "movimento subversivo" que viesse a criticar a totalidade do sistema oferecendo um projeto histórico de libertação como sinal do reino de Deus.[266] Enfim, estas tentativas acabaram se constituindo mais numa militância acadêmica, que para Dussel era ainda pouco, pois era preciso uma militância comprometida e engajada politicamente e disposta a desenvolver uma reflexão sobre a práxis da libertação dos oprimidos a partir deles mesmos e de sua condição oprimida, não meramente a partir de um gabinete acadêmico.

Somente a Teologia da Libertação feita a partir da práxis da própria libertação, que passou pelo mesmo caminho do deserto da condição degradante humana, *desde o pecado como dominação dos diversos sistemas (político, erótico, pedagógico, etc.) até a irreversível Salvação em Cristo e seu Reino (o escatológico)*.[267] Somente por esta via, segundo Dussel, foi possível lidar com a questão concreta da dependência econômica (teoria da dependência) e cultural (cultura da dominação). Ainda nos momentos fundadores da Teologia da Libertação Dussel comenta que

> esta teologia, pouco a pouco vai descobrindo seu método próprio, que eu defino como 'analético' e não só 'dialético'enquanto é escuta da voz trans-ontológica do Outro (ana-) e interpretação de seu conteúdo por 'semelhança' (ficando a 'distinção' do Outro como outro em seu ministério enquanto a prática da libertação não nos permita se manifestar em 'seu' mundo). É uma nova dimensão antropológica da questão da analogia.
>
> A Teologia da Libertação é um novo momento da História da Teologia, um momento analógico, que nasce depois da modernidade européia, russa e norte-americana, antecedendo como latino-americana um pouco também a teologia africana e asiática pós-moderna. A Teologia dos povos pobres, a Teologia da Libertação humano-mundial, não é facilmente aceitável pela Europa. A Europa está demasiadamente segura em sua universalidade unívoca. A

[266] *HIAL,* p. 47.

[267] *HIAL,* p. 49. Parêntesis de Dussel.

> Europa não quer *ouvir a voz do Outro* (dos 'bárbaros', do 'não-ser' se o *ser* é o seu próprio *pensar*, da América Latina, o mundo árabe, a África negra, a Índia, o Sudeste asiático e China). A voz da Teologia latino-americana não é meramente tautológica da teologia européia, é como uma 'Teologia bárbara' (no dizer dos apologistas a respeito dos *sábios* gregos). Porém, sabemos que temos nos colocado mais além da Totalidade européia, moderna e dominadora, e apostando na libertação dos povos representamos assim um homem futuro mundial, pós-moderno e da libertação.[268]

Estas duas longas citações indicam mais uma vez, entre outros destaques, o caráter militante e profético de Dussel quanto ao futuro da visão latino-americana que se tentava projetar diante da distância sentida pela Teologia européia e norte–americana.[269] Os textos acima demonstram também a esperança que era alimentada de que a Teologia que se construía iria trazer as respostas procuradas num continente que tinha sofrido no período da colonização e na época sofria seja diante das ditaduras, seja diante das teorias do desenvolvimento e da dependência que colocavam a América Latina em estado de sujeição diante dos países "desenvolvidos".

Neste ponto, será importante destacar a definição que Dussel dá à Teologia: *uma pedagógica (porque o teólogo é mestre e não político, nem está em posição erótica), analética (porque o método não é meramente epistemológico, nem dialético) da libertação histórico-escatológica*. [270] Na próxima fase, Dussel aprofunda mais a questão da ligação da História com a Teologia.

Entendendo a cultura latino-americana

> *A questão fundamental não era Igreja-Estado, mas Igreja-cultura*.[271]

Levando em conta a centralidade que Dussel dava para a América Latina seria natural que considerasse prioritário desenvolver uma

[268] *HIAL,* p. 49, 50. Aspas, itálico e parênteses de Dussel.

[269] Dussel menciona também a Rússia que naquela época se localizava entre os países-eixos do mundo.

[270] *CDL II*, p. 193. Parêntesis de Dussel.

[271] *SMDE*, p. 41.

explicação do que seria a cultura latino-americana, para demonstrar a sua superioridade em relação à européia, não em termos de riqueza material, mas cultural e existencial. Dussel deixa explícito que, mesmo falando sobre cultura, seguirá os mesmos princípios até aqui elaborados que lançaram fundamento para sua visão de mundo a partir do Outro oprimido e da América Latina.

Para discutir o assunto Dussel levanta o tema da corporeidade, mesmo porque não há história fora dessa condição, uma vez que

> nada no homem pode deixar de expressar relação ao corpo, não como corpo físico-real, mas como condição corporal de experiência de todo o que no mundo nos faz frente. A Teologia expressa este nível quando fala de *sacralidade*. A condição humana corporal exige, sempre, a concretude das mediações. O homem não é um anjo: tudo o que compreende, espera, ama, atua, é mediatizado (mediado) corporalmente. [272]

Para Dussel a cultura nada mais é do que a totalidade dessas mediações na linha da corporeidade, como transformação que é mediatizada no mundo ("kosmos"). A fé não é necessariamente cultura, mas se cumpre numa cultura. Portanto, a cultura é o ambiente em que a fé se realiza. Na seqüência, a cultura latino-americana não é, para Dussel, a cultura que estamos vivendo hoje, mas a pré-cristã sobre e mediante a qual a práxis cristã se concretizou. Isto é, a evangelização opressora da América Latina se construiu em cima e por meio da cultura original latino-americana. Mais à frente Dussel vai investir um bom tempo para demonstrar que essa operação não poderia ser compreendida como Cristianismo, mas como cristandade.

Dussel também entende que nosso mundo, sendo constituído de um conjunto complexo de elementos e tendo a cultura como uma de suas dimensões, pode ser estudado, mesmo porque é ele repleto de significações, inclusive por conteúdos intencionados que acaba se tornando objeto de estudos da hermenêutica da cultura, conforme entende Paul Ricoeur.[273] Assim, ao tornar-se nossa tarefa a busca da compreensão dos significados ocultos da cultura, Dussel se empreende em indicar uma abordagem metodológica para isso, além de buscar o estabelecimento de um léxico para isso. Assim, ele

[272] *HIAL,* p. 50. Itálicos de Dussel, parêntesis meus.

[273] *De l'interpretation, essai sur Freud*, Seiul, Paris, 1965, p. 165 apud *HIAL,* p. 51.

apresenta pelo menos cinco termos para serem definidos mais claramente:

CIVILIZAÇÃO
É o sistema de instrumentos inventado pelo homem, transmitido e acumulado progressivamente por meio da história da espécie, da humanidade inteira.[274]
ETHOS
O ethos de um grupo ou pessoa é o complexo total de atitudes que, predeterminando os comportamentos, formam o sistema, fixando a espontaneidade em certas funções ou instituições habituais [...] é um mundo de experiências, disposições habituais e existenciais, veiculadas pelo grupo inconscientemente, que nem são objetos de estudo, nem são criticadas em termos do senso comum.[275] Enquanto que civilização tem caráter universal, ethos tem caráter local, assim, como cada sistema ético.
PRO-JETO
Tanto o sistema de instrumentos como uma rede de atitudes estão, ao final, referidos a um sentido último, a uma premissa radical, a um reino de fins e valores que justificam toda ação. O pro-jeto é o lado teleológico de toda ação cultural.[276]
CULTURA
É o conjunto orgânico de comportamentos predeterminados por atitudes diante dos instrumentos de civilização, cujo conteúdo teleológico está constituído pelos valores e símbolos do grupo, fundados por último numa compreensão ontológica, isto é, estilo de vida que se manifestam em obras de cultura e que transformam o âmbito físico-animal num mundo humano, um mundo cultural.[277]
CULTURA LATINO-AMERICANA
Nenhum povo ou grupo de povos pode deixar de ter cultura, ainda que se pense que a cultura latino-americana não tenha uma cultura. Nenhum povo humano pode deixar de ter cultura e nunca pode ter uma que não seja sua. Nem todo povo tem uma grande cultura; nem todo povo tem criado uma cultura original. Porém, certamente, tem sempre a uma, por mais desprezível que seja, inorgânica, importada, não integral, superficial ou heterogênica que seja. Um povo que tem uma cultura própria pode ser entendido como um povo que alcança a sua própria expressão, que alcança a sua autoconsciência, a consciência de suas estruturas culturais, de seus valores últimos, pelo cultivo e evolução de sua tradição, possui ainda identidade consigo mesmo. Sempre existirá um grupo, uma elite, que será encarregada de objetivar toda comunidade em obras materiais. Nelas toda comunidade contemplará o que espontaneamente vive, porque é sua própria cultura e o homem culto é aquele que possui a consciência cultural de seu povo, isto é, a autoconsciência de suas próprias estruturas, havendo, assim, uma sinergia entre uma grande cultura e o homem culto.[278]

Quadro 10 – Cinco termos do léxico da cultura latino-americana

[274] *HIAL,* p. 53.

[275] *HIAL,* p. 54, 55.

[276] *HIAL,* p. 55, 56.

[277] *HIAL,* p. 58.

[278] *HIAL,* p. 58-62.

Existe uma cultura latino-americana e uma cultura nacional?

A independência das nações latino-americanas marca para Dussel o começo de suas histórias particulares, que por isso mesmo, possuem uma curta história própria a partir de 1822. Até que chegasse a esse tempo e depois da independência, Dussel procura traçar uma linha de conexão entre a pré-história, proto-história e história. Um dos fatos logo destacados é que apenas o México, Peru e Colômbia tiveram no passado pré-histórico suficiente raiz que viesse a justificar uma adequada personalidade comunitária e histórica. Mas, de forma ampla, nenhuma das nações latino-americanas poderia ser considerada como se tivesse uma cultura acabada, muito menos tendo instituições nacionais próprias, especialmente porque durante o período colonial havia uma unidade opressora, sendo impossível, segundo Dussel, *pretender-se explicar nossas culturas nacionais por si mesmas* e isso é um empreendimento *impossível, é um nacionalismo que devemos superar*.[279] O que se pode concluir é que, além de colonizadas e oprimidas, as nações latino-americanas não se permitiram ter a sua própria cultura desde cedo. É curioso observar que esta análise dusseliana, ainda que tenha em páginas antecedentes um mapa parcial do Brasil, não contempla, nesse momento, as peculiaridades da colonização dessa nação.

Para Dussel a história latino-americana propriadamente dita *começa com a chegada de um grupo de hispânicos, que junto, a seu messianismo nacional, possuíam sobre os índios uma imensa superioridade tanto em seus instrumentos de civilização como na coerência de suas estruturas culturais. Nossa história latino-americana começa aí, em 1492* [...][280] Para ele os hispânicos que para aqui vieram anularam a cultura índia e começaram uma nova história, começando a América Latina do zero. Há aqui um provável equívoco de Dussel em afirmar que a história da América Latina apenas tenha começado com a chegada dos hispânicos, pois ele mesmo em praticamente quase todos textos históricos em que trata da opressividade

[279] *HIAL*, p. 63.

[280] *HIAL*, p. 64.

colonial sofrida pela América Latina e o eurocentrismo interpretativo da história, menciona que a história latino-americana já existia muito antes dos hispânicos aqui terem chegado, na vida dos que já habitavam no continente.

A leitura deste importante eixo de seu pensamento é possível encontrar em O'Gorman, que foi um dos autores para a fundamentação de sua argumentação sobre a invenção da América e o seu "en-cobrimento". Para O'Gorman a

> Europa assume a história universal e os valores e as crenças da civilização européia se oferecem como paradigma histórico e norma suprema para julgar e valorizar as demais civilizações. Tal o sentido moral e cultural da estrutura hierárquica da divisão tripartite do mundo, e agora devemos ver o que aconteceu a este respeito quando a experiência obrigou a reconhecer que existia uma 'quarta parte' que a tradição científica e religiosa não haviam previsto.[281]

Neste texto de O'Gorman, há importante discussão sobre a inserção da América na geografia européia, que considerava apenas a existência da África ao Sul e da Ásia a Leste. A descoberta de uma terra não prevista na geografia conhecida implicou a consideração sobre e como incluir aqueles povos estranhos como iguais em termos civilizacionais. O'Gorman faz referência a Santo Agostinho quando mencionava a dúvida da humanidade dos homens monstruosos nas extremidades da terra ainda não explorada, que pode ter influenciado a compreensão e inclusão do povo novo descoberto. Além disso, havia também o dogma da unidade fundamental do gênero humano. Com o passar do tempo os "in-vasores" foram percebendo que

> a concepção das novas terras como quarta parte do mundo não só implicou a idéia de que, não obstante suas estranhezas da natureza, os elementos físicos eram os mesmos que noutras partes já conhecidas, mas também que as pessoas nativas daquela terra, sejam quais forem os seus costumes, participavam da mesma natureza que a dos europeus, asiáticos e africanos ou, para dizer nos termos daquela época, que também descendiam de Adão e podiam se beneficiar do sacrifício de Cristo.[282]

Para O'Gorman, graças e este reconhecimento, as civilizações indígenas da

[281] O'GORMAN, 2004, p. 148. Aspas do autor.

[282] Ibid., p. 150.

América puderam ser aceitas, por um lado, mas por outro foram excluídas por terem ficado sob a tutela da hierarquia colonial e, por conseqüência, não podiam desejar ser consideradas "sui generis" em sua cultura e modo de ser, ficando sob o julgamento e tutela da cultura cristã eurocêntrica (chamada depois por Dussel de cristandade) e à margem do ensino do Evangelho, ficando excluídos de sua cultura e religiosidade locais.[283]

Ao tentar explicar o caminho que está seguindo a América Latina, Dussel fala de totalidade cultural indicando que há nações que possuem sentido na identidade cultural (Rússia, China, Índia); mas há nações que são possuidoras de perfeita coerência com seu passado e com outras nações acabaram constituindo uma cultura nacional (França, Alemanha, Inglaterra); e, há nações que são absolutamente artificiais não possuindo nem unidade lingüística, nem religiosa, muito menos étnica (como a África do Sul). Para ele as nações latino-americanas estão no meio do caminho. Mas não pôde ele negar que haja diferenças entre elas, pois cada uma possui seu Estado nacional, suas histórias autônomas desde a independência. E se considerarmos o Brasil, então haverá muito mais diferença ainda, situação que não é mencionada por Dussel neste momento, uma vez que sua visão é bem nítida focando com muita ênfase os países de fala hispânica.

Para o empreendimento da construção de uma História da Igreja latino-americana se torna necessário o estudo e a compreensão da cultura e cosmovisão latino-americana, e a proposta de Dussel ao apontar que

> os estudos regionais, nacionais ou locais incluirão as modalidades próprias de viver ou existir os valores humanos comuns, as atitudes do grupo maior, os estilos de vida latino-americanos. No plano dos acontecimentos históricos é necessário partir do local para elevar-se ao nacional e internacional. No plano das estruturas culturais haverá que se saber escolher alguns elementos essenciais de todos os componentes da cultura, para estudar as estruturas comuns.[284]

[283] No próximo capítulo voltarei a mencionar O'Gorman e aprofundar esta informação que será fundamental para compreender o pensamento dusseliano quanto à necessidade de se rejeitar o eurocentrismo e estimular que a América Latina tem de ter o seu lugar na concepção de vida e do mundo.

[284] *HIAL*, p. 66.

Esse empreendimento dusseliano tem a sua complexidade de concretização e ele mesmo demonstra isso, pois que menciona a multiplicidade cultural e histórica a ponto de se considerar uma multiplicidade de Américas Latinas. Assim há uma América Latina do Caribe, outra dos Andes (incluindo a Colômbia e Chile), a do Amazonas e a da região do Prata. Será que Dussel estaria incluindo o Brasil nestas últimas? Se estiver, estaria equivocado, melhor seria concluir que ele estava pensando na América espanhola. Ainda ampliando seu conceito, ele acreditava que se poderia separar a América Latina em dois grandes segmentos – (1) a América Latina do Pacífico, que olha para um passado pré-histórico; e, (2) a América Latina do Atlântico, mais aberta para as influências estrangeiras (de diversos países do Atlântico) e européias – e provavelmente aqui se poderia incluir, ainda que de passagem.

Um dos pontos fundantes para Dussel é supervalorizar a escrita da História da Igreja da América Latina desde a perspectiva da própria América Latina, esta também é a característica da "outra" História da Igreja na América Latina, visto que para ele era necessário que a América Latina viesse a encontrar um meio de ser uma semente para ser contada entre as nações premiadas com destaque na História Mundial.

Para Dussel, não há como escrever a História da Igreja na América Latina sem entender o que ele chama de núcleo simbólico ou ético-mítico (que já foi mencionado anteriormente neste capítulo) latino-americano *que fundamentam todo o edifício das atitudes e estilos de vida, e que são um complexo intencional que tem sua estrutura, seus conteúdos, sua história*. Além disso, qualquer estudo que intencione compreender o povo latino-americano precisará começar considerando a *sua consciência primitiva e sua estrutura mítica ameríndia, em cujos ritos e lendas se encontram os conteúdos intencionais, os valores que buscamos*.[285] Mas também será preciso considerar o choque civilizacional ocorrido entre o mundo de valores da cultura ameríndia e da hispânica. E aqui Dussel destaca que será chave não tanto avaliar o choque em termos da conquista, mas em termos da evangelização que

[285] *HIAL*, p. 66 67.

provocou o predomínio dos valores semítico-cristãos, com as formas de messianismo de natureza hispânica, medieval e renascentista.

Esse percurso indicado por Dussel se torna fundamental para a escrita da História latino-americana, pois para ele não se possuía *uma história da cultura latino-americana, uma exposição de nosso peculiar mundo cultural*.[286] Mesmo porque, era preciso que a América Latina se fizesse presente no diálogo com outras nações, com outras culturas, até mesmo em nível de igualdade. Assim era preciso empreender uma compreensão aprofundada das raízes da cultura latino-americana, não apenas para considerarmos a América Latina *como nação, mas também para intervir com algum peso e sentido no diálogo mundial das culturas – inclusive o desenvolvimento integral de nossa civilização*.[287]

Como a Igreja se relaciona com a cultura?

Seria natural, nesta seqüência, Dussel procurar demonstrar que a Igreja, que vive a História da Salvação, a vive num ambiente humano e, portanto, repleto de contradições. Então, como ponto de partida, é preciso considerar que não é possível tratar a Igreja e a civilização em termos igualitários, uma vez que entre si estes dois níveis não possuem uma relação de troca instrumental de paridade. Para Dussel a Igreja não possui instrumentos que são naturais da civilização, mesmo porque ela não é uma civilização, e, não sendo uma civilização, não haverá choque entre instrumentos culturais.

Em seguida Dussel mostra a precariedade da Igreja quando se considera o Cristianismo como escravo dos *instrumentos de uma filosofia, de um grupo, de um partido, de uma instituição cristã ou do 'Ocidente'*. Aqui Dussel começa a discutir a precariedade institucional que na História oficial

[286] *HIAL,* p. 71.

[287] *HIAL,* p. 72. Inclusive a citação seguinte.

toma o lugar privilegiado, assim os Estados Pontifícios em pleno Século XIX ou mesmo o Patronato espanhol desde o Século XVII. As instituições podem ser úteis num determinado momento, mas passado esse período de utilidade, acabam se tornando nocivas, isto é, quando já não sejam necessárias para os fins transcendentais do Evangelho. Assim, *as 'instituições cristãs' são necessárias a título passageiro e suplementar; neste caso são bem-vindas; porém cairemos no erro quando pretendemos eternizá-las*.[288] Entenda-se "fins transcendentais do Evangelho" como o atendimento ao pobre e oprimido – o Outro – para Dussel, não se pense aqui na Teologia clássica ou mesmo protestante sobre a conversão individual, como tenho demonstrado por diversas vezes numa breve comparação entre o núcleo do pensamento dusseliano com o Protestantismo.

Dussel distingue "instituições eclesiásticas", que são de instituição divina, não sendo instrumentos civilizacionais e "instituições cristãs" que não-são-de-instituição-divina, [289] são inumeráveis, passageiras e culturalmente dependentes. Além disso, ele menciona que nas instituições divinas será preciso identificar os elementos acidentais culturalmente dependentes, tais como a língua e o conteúdo destes elementos. Neste sentido o conteúdo último da instituição *é a Trindade, que assume na Pessoa de Jesus Cristo a humanidade por meio da sacramentalidade – essencialmente o mistério eucarístico – de sua Igreja vivente; isto é, o Reino de Deus*.[290] É desta maneira que o Cristianismo poderá sobreviver e existir na diversidade cultural, utilizando seus instrumentos, culturalmente dependentes, mas sem a eles se escravizar.

Dussel não deixa explícito aqui o que Eduardo Hoornaert o faz em suas obras, de que o Cristianismo é um dos movimentos sobreviventes dos seguidores de Jesus.[291] Mesmo assim Dussel indica que tanto a Igreja quanto o Cristianismo poderão possuir relação dupla com os grupos e culturas. Uma

[288] *HIAL,* p. 73. Aspas de Dussel nas duas citações do parágrafo.

[289] No original espanhol "no-de-instituición-divina".

[290] *HIAL,* p. 74.

[291] Veja HOORNAERT, 1994.

relação diz respeito ao que ele tem chamado de “núcleo ético-mítico” da cultura onde ocorre a compreensão cristã. Para demonstrar isso, ele cita a ação dos apologistas da Igreja em sua fase primeva que se dedicaram a criticar o fundamento da cultura greco-romana, se servindo dos próprios instrumentos do núcleo ético-mítico dessa cultura, mas mais adiante *da civilização medieval cristianamente orientada se originou igualmente todo um movimento neopagão do qual o marxismo ou o laicisismo são frutos maduros. São ‘mundos’ distintos dentro de um mesmo horizonte da civilização universal dominadora*.[292] Nisso vemos o fluxo de dar e receber influência entre o Cristianismo e a cultura. Para a compreensão da história da Igreja será necessário que o historiador possa considerar as relações da Igreja com seu ambiente local, seja influenciando e transformando seu núcleo ético-mítico, seja recebendo influência dele.[293]

A segunda relação mencionada por Dussel diz respeito ao diálogo entre o Cristianismo (sua caridade) e o ethos pagão. Nesse sentido é preciso considerar que a atitude impulsora greco-romana diante dos diversos instrumentos da civilização se constituía, em grande parte, na obediência da ordem estabelecida pela lei, dentro do ambiente da *polis* e depois diante do Império. Enquanto que a motivação primária do cristão diante dos instrumentos da civilização é utilizá-los por amor ao próximo, mobilizados não pela obediência à lei, mas pelo amor a Deus. Assim o fundamento do *ethos* cristão não era a mera filantropia, mas a caridade baseada no amor interpessoal divino. O amor cristão compreendia também a fé. Esses ingredientes associados produziriam uma série de efeitos no campo da civilização e do *ethos*, incluindo a situação da mulher, da igualdade entre os homens de todas as raças, na libertação da escravidão.

Constitui-se assim um diálogo, segundo Dussel, entre o Cristianismo em sua história com os diversos povos, nações e civilizações. E *para entender a evolução da cultura na América Latina e as relações mútuas*

[292] *HIAL,* p. 74. Aspas de Dussel.

[293] Esse fluxo binário de influenciar e ser influenciado é também discutido por Petitat sobre a escola e a produção da sociedade em. Veja isso em PETITAT, André. *Produçao da escola produçao da sociedade*. Porto Alegre: ARTMED, 1994.

com a Igreja, deve distinguir-se bem entre: o "choque" da civilização e 'ethos' pré-hispânico americano contra a civilização e cultura hispânicas. Além disso, temos também, *o diálogo que o Cristianismo tabulou com as comunidades pré-hispânicas dificultado pela aparente identidade com a cultura hispânica*.[294]

Assim, se a cristandade constantiniana se deveu à conversão massiva que se deu pela transformação do núcleo ético-mítico da cultura greco-romana, a cristandade latina foi fruto da assimilação dos invasores na civilização e religião dos que foram invadidos, o mesmo não ocorreu com o Islamismo, que acabou convivendo lado a lado com o Cristianismo na Europa e não chegou a descobrir um modo de converter o seu núcleo ético-mítico.

Para entender como esta abordagem pode ser aplicada à compreensão da América Latina, Dussel procura demonstrar o "tingimento" da cristandade[295] sobre o Estado, o mundo e os povos dominados com um diagrama bem ilustrativo, apresentando os três pólos constituintes da civilização latino-americana antes da independência:[296]

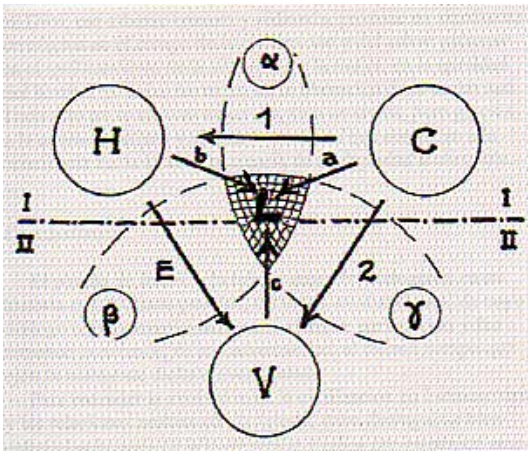


Figura 10 – "Tingimento" da cristandade sobre o Estado

[294] *HIAL*, p. 75. Aspas de Dussel.

[295] O termo *cristandade* tem significado próprio no léxico dusseliano que explicarei mais adiante.

[296] *HIAL*, p. 76.

Para entender o diagrama considere:

C = Cristianismo, Igreja
H = Civilização hispânica
V = Povos ameríndios

I = Mundo hispânico
II = Mundo do índio
L = A Nova Civilização e Cristandade latino-americana (a – b – c = os rês constituintes da nova sociedade)

1 = Influência da Igreja sobre os espanhóis (preferentemente nas cidades = Alfa)
2. Influência da Igreja entre os povos índios (ex.: as reduções) sem intervenção militar (zonas de missão = Gama)
E = Conquista armada (fronteira de guerra = Beta)

Para concluir sua abordagem, Dussel ainda lembra que

> certamente que na América a civilização hispânica aniquilou as civilizações ameríndias. Isto é, pulverizando sua organização política militar, destruindo suas elites e instituições pré-hispânicas de educação e culto, deixou a uma comunidade índia (dizimada por outro lado pelas epidemias, o maltrato das guerras) absolutamente "descontrolada" – [...] O Cristianismo encontrou uma enorme dificuldade para poder entabular um diálogo no nível da compreensão existencial, já que a fé cristã não encontrou um interlocutor adequado (pois não existiam "apologistas índios").[297]

Estes indicativos do relacionamento entre a Igreja/Cristianismo e cultura vão se constituir fundamentos para que a História da Igreja possa ser escrita, especialmente também pelo fato de que, ao se implantar na América Latina, a cultura hispânica trouxe consigo o Cristianismo e, mais do que isso, o latino-americanizou, e as comunidades autóctones (índias) foram envolvidas num processo catecumenal, ainda inconcluso para muitas delas.

A partir daqui, então, é possível ver a trajetória dusseliana em operacionalizar a escrita da História da Igreja, mesmo porque a sua operação histórica exige que se busque o sentido e não apenas produza uma História documental e acontecimental fria, como foi possível demonstrar até o momento.

Estabelecidas as hipóteses, Dussel se mobiliza em busca de uma equipe para concretizar o seu empreendimento histórico. É o que vou tratar no próximo capítulo, sempre lembrando que não é objetivo desta tese trazer à luz a história de CEHILA, seus detalhes, convergências e divergências, para isso será necessário um trabalho específico. O foco aqui é demonstrar como Dussel envolveu sua equipe de historiadores (mas também de outros profissionais), a

[297] *HIAL,* p. 77. Áspas e parêntesis de Dussel.

transferência, literalmente por intermédio de um processo discipular teologicamente falando, dessas hipóteses e a discussão dos temas necessários para que uma outra História da Igreja latino-americana pudesse ser escrita.

Capítulo 3

CEHILA – o instrumento para concretizar o sonho da "outra" História

> *Esas 'historias universales' de la Iglesia no son tales: son historias de la Iglesia europea exclusivamente. ¿Y América latina? Pues, nada. No hemos podido comprendernos en esa historia porque, en cierta manera, no se nos ha descubierto como distintos. Sólo el día que nosotros nos descubrimos fuera de la historia y distintos, nos preguntamos quiénes somos; y entonces volvemos los ojos a los orígenes y, después a partir de la historia nos interpretamos hoy. Y esto es ya teología. Esa teología no puede ser sino latinoamericana y, como tal, distinta a todas las demás: distinta, porque nosotros vamos a empezar a pensar desde un escorzo totalmente desconocido de la historia.* [298]

Depois de lançar as hipóteses para construir o seu empreendimento histórico, Dussel saiu em busca de um time de colaboradores que pudesse concretizar esse ideal. Assim, temos a criação da CEHILA, principalmente o projeto da "História Geral" e o projeto das áreas que a compõe. Neste capítulo veremos como isso se deu e também como este projeto vai estar definitivamente ancorado na questão do Outro – pobre, excluído, marginalizado – considerando especialmente o texto de Dussel de 1982. Teremos a questão da cristandade que entra como chave na leitura da História dusseliana e onde temos a entrada de toda questão teológica, inclusive a Teologia da Libertação; entra também a questão da periodização e as suas alterações especialmente num diálogo do que estava acontecendo na América

[298] Dussel in: *CDL*, p. 36,37.

Latina e com a questão do imperialismo.

Quanto à periodização nesta fase da História dusseliana temos um esquema mais desenvolvido que foi, num primeiro momento, uma periodização clássica (período colonial, independência e de 30 para frente), mas depois ele vai alterar isso, na chave da discussão específica da teoria da dependência em que houve um primeiro colonialismo, um segundo colonialismo (no Século XIX), depois um desdobramento desse colonialismo e a possibilidade de uma resposta a esse colonialismo.

Será preciso relembrar o que eu já informei na Introdução desta tese, que não é meu objetivo dissecar a vida e produção de CEHILA,[299] mas tão somente rastrear a interlocução de Dussel com ela na concretização de seu emprendimento de construir uma "outra" História da Igreja na América Latina a partir do Outro.

O SURGIMENTO DA EQUIPE DE COLABORADORES PARA CONSTRUIR A HISTÓRIA GERAL – CEHILA

Mi intención primitiva, cuando escrebí mi 'Hipótesis' (1964) que se publicó em 1967 era, en equipo, escribir una Historia de la Iglesia. [300]

CEHILA pretende também, sob a inspiração de Enrique Dussel, produzir uma obra de História que ao mesmo tempo seja uma obra teológica.[301]

Dussel percebeu que lá pelo começo da década de 60 era impossível estudar a História da Igreja na América Latina em qualquer instituto de ensino, exceto em Roma ou em alguns poucos lugares, que contavam com

[299] Para uma visão da História de CEHILA veja ANEXO III e os textos neste capítulo citados. O ANEXO IV, demonstra que CEHILA tem se adaptado ao mundo contemporâneo do Planejamento Estratégico ao desenvolver sua declaração de Missão, Visão, Principios e Objetivos. O ANEXO V, ainda que longo, foi incluído pois é fundamental para que o leitor possa ter uma visão dos atuais projetos de CEHILA a partir de sua Asembléia Geral, realizada em Buenos Aires, entre os dias 29 a 31 de julho de 2006. Assim, o leitor também poderá fazer uma comparação do ideário de origem de CEHILA com Dussel e o ideário presente, sem Dussel. O ANEXO VI (Reunião do Grupo de Trabalho do Projeto de História Cultural de CEHILA em Lima, Peru, entre nos dias 22 e 23 de novembro de 2005), também um pouco longo, foi inserido para se ter uma idéia dos atuais caminhos de CEHILA com pesquisas no campo da História Cultural.

[300] Dussel em entrevista a Armando Lampe, veja LAMPE, 1995, p. 27.

[301] LAMPE, 1995, p. 66.

até alguma bibliografia, mas sem uma exposição de conjunto que pudesse ser útil para os estudantes.[302] Esse era mais um dos sentimentos impulsores para Dussel, que, ao escrever "Hipótesis", tinha a intenção de elaborar uma História da Igreja em equipe[303] que pudesse ser útil ao historiador erudito, mas também ao *homem contemporâneo, ao cristão comprometido por sua fé na Igreja, leigo, estudante, professor, camponês, obreiro, presbíteros, pastores, religiosos e a todo aquele que se interrogue sobre a Igreja na América Latina, a todo o que queira se informar sobre a vida da Igreja.*[304] Assim, depois de alguns anos de intensa atividade dentro do Instituto Pastoral Latino Americano (IPLA) e em suas viagens, palestras, conferências e cursos, Dussel vai desenvolvendo e aperfeiçoando as idéias matriciais lançadas em "Hipótesis" de modo que, conforme já mencionei no capítulo anterior, em 1972 é publicada em Barcelona[305] a primeira tentativa de síntese de sua História da Igreja na América Latina, intitulada "História de la Iglesia em América Latina – coloniaje y liberación (1492-1972)". Assim, começa a surgir o desejo de concretizar a formação de uma equipe para escrever a História da Igreja na América Latina. O primeiro passo efetivo para isso se dá quando ele alimenta o desejo de entrar em contato com historiadores da Igreja na América Latina e formar dentro do Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) uma Comissão para a História da Igreja na América Latina.[306]

Para isso, ele se ocupou em visitar todos os países latino-americanos, inclusive Caribe e América Central, para entrar em contato com os mais conhecidos historiadores no continente, propondo a criação de uma equipe de historiadores para este empreendimento. A antiga geração não se interessou pela tarefa, por entender que não seria possivel concretizá-la. Isso levou Dussel a começar pelos historiadores mais jovens. Recebendo ajuda no começo de Methol Ferré, pensaram os dois em organizar uma equipe no

[302] Ibid., p. 66.

[303] Ibid., p. 66.

[304] *HG*, p. 11.

[305] Veja também no capítulo anterior uma descrição das diversas edições desta obra e suas alterações.

[306] LONDOÑO, 1995, p. 41.

Instituto de Estúdios Políticos para América Latina (IEPAL) de Montevidéu e no Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), até que finalmente, no IPLA, Jaime Diaz, Secretário Geral de uma Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina, em CELAM, se propôs em ajudar e aí Dussel acabou sendo nomeado Presidente da dita Comissão, pelo monsenhor Eduardo Pironio.[307]

Assim, o sonho de Dussel se concretiza por meio da criação em Quito, Equador, 3 em janeiro de 1973, na Sala de reuniões da Conferência Episcopal Equatoriana,[308] da equipe e fundação da Comisión para Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA). Entre os dias 3 a 7 de janeiro de 1973 ocorreu, então, o I Encontro da CEHILA, que no início tinha ligações de dependência com CELAM. Mas logo Dussel e sua equipe tiveram de abandonar a CELAM por imposição do Monsenhor López Trujillo, eleito para a CELAM. CEHILA se constituiu numa entidade eclesial, porém não eclesiástica, conforme Dussel mesmo insistia, [309] com sua autonomia e movimento preservada a partir disso. Mesmo sem o apoio de CELAM, Dussel conseguiu que amigos europeus e norte-americanos apoiassem economicamente o trabalho. De tão importante seu papel no empreendimento, que acabou sendo mantido como presidente de CEHILA por durante vinte anos seguidos, desde a sua origem até 1993. Mesmo sem recursos suficientes, Dussel-CEHILA puderam realizar seus projetos, organizando cursos, seminários, assembléias em todos os países do continente latino-americano, publicando livros individualmente ou em co-edição, tudo feito gratuitamente, a partir do compromisso tríplice de um "cehiliano": (1) com a Igreja; (2) com a ciência histórica; (3) e com as comunidades cristãs.[310]

Como é possivel observar, o seu projeto de vida e trabalho não foi construído sem dificuldades, pois além dessa perseguição no início da CEHILA, ele ainda estava por passar por momentos mais traumáticos, uma vez

[307] Em entrevista a Armando Lampe, veja LAMPE, 1995, p. 28, 29.

[308] *DCCL*, p. 91.

[309] *DCCL*, p. 29.

[310] *DCCL*, p. 29.

que suas idéias estavam se destacando e sua liderança se evidenciado, não apenas no âmbito da Igreja, mas entre mesmo os intelectuais da época na América Latina, se transformando em meados da década de 70 em alvo de perseguição, tendo sua casa sido detonada por bombas, conforme já mencionei em sua biografia no capítulo 1, seguindo para seu exílio no México. Essa *proximidade com a rica história do México forneceu a Dussel a experiência que lhe faltava para mergulhar a fundo no mistério da América Latina. Também a liberdade no campo acadêmico mexicano possibilitou a ele, como cristão, ter um debate com a tradição literal e particularmente marxista na América Latina.*[311]

CEHILA foi organizada por católicos, mas **para ser autônoma**, sem nenhum vínculo com a hierarquia da Igreja Católica, ainda que em sua primeira reunião alguns fundadores fossem do clero. Entre os **objetivos** da organizacão da CEHILA foi escrever uma **História não institucional e não corporativista da Igreja**. Na primeira reunião, o projeto delineado era ambicioso – escrever uma História Geral da Igreja na América Latina, concebida no início para ser em 12 volumes. Este projeto segundo Londoño[312] teria as **seguintes características**:

- ✓ o projeto supunha haver pela primeira vez na América um grande projeto continental;
- ✓ sustentado numa divisão em oito áreas regionais (México, Caribe, América Central, Colômbia-Venezuela, Andino-Incaica, Cone Sul, Brasil e Hispanos nos Estados Unidos) que superassem os limites nacionais;
- ✓ a obra seria organizada em torno de uma periodização comum, dando um sentido histórico dos fatos considerados;
- ✓ o projeto deveria ser construído dentro de uma proposta historiográfica e teológica que fazia dos pobres o centro do Cristianismo – que seria a matriz epistêmica para a seleção e consulta das fontes, para trazer novas perguntas às fontes e um novo temário para a História.

Na primeira reunião, quando da fundação da CEHILA, o grupo

[311] LONDOÑO, 1995, p. 41 e 42.

[312] LONDOÑO, 1995c, p. 194.

imaginou que em 5 anos o empreendimento estaria concluído, embora Dussel pessoalmente pensava num tempo maior, cerca de 10 anos. Nunca, tanto ele, como sua equipe imaginou que levaria mais de 20 anos[313] e que ainda, dos doze volumes projetados, dois tomos estejam faltando.[314] Dussel pensava ainda em outro empreendimento, que seria escrever a História da Igreja no terceiro Mundo, esperando avançar a redação de mais dois tomos incluindo a África e a Ásia. O ideal mesmo era que a História Igreja pudesse ser construída em termos universais, em termos planetários, na linguagem de Dussel, não pela visão eurocêntrica, mas esta tarefa tem ele deixado na mão de CEHILA, especialmente nas mãos de Eduardo Hoornaert. Neste sentido ele acreditava que no Século XXI surgirá História da Igreja sem a visão eurocêntrica, começando a mostrar uma outra visão da Igreja desde a sua origem.[315]

O projeto original previa a produção dos seguintes volumes:

Tomo	Assunto	Publicado?	Obs.
I	Introdução Geral à História da Igreja na América Latina (em dois volumes)	Sim – 1983	Tomo I/1 por Enrique Dussel Editorial Sígueme, Salamanca Falta o tomo I/2
II	Brasil	Sim – 1977/1980	Tomo II/1 - 1ª Época: 1500/1808 Tomo II/2 - 2ª Época: Século XIX –Editora Vozes
III	Brasil	Não	3ª Época – Século XX
IV	Caribe	Sim – 1993	Editorial Sígueme, Salamanca
V	México	Sim – 1984	Editorial Sígueme, Salamanca
VI	América Central	Sim – 1985	Editorial Sígueme, Salamanca
VII	Colombia & Venezuela	Sim – 1981	Editorial Sígueme, Salamanca
VIII	Área andina (Perú, Bolívia & Equador)	Sim – 1987	Editorial Sígueme, Salamanca
IX	Cone Sul (Argentina, Paraguai, Uruguai & Chile)	Sim – 1993	Editorial Sígueme, Salamanca
X	Latinoamericanos nos Estados Unidos	Sim – 1983	Fronteras: A History of the Latin American Church in the USA, since 1953, publicado pela Editora do MACC de San Antonio, Texas, EUA
XI	Filipinas, Moçambique e Angola	Não publicado	

Quadro 11 – Coleção de "História Geral"

Ainda destacando destalhes de sua origem, é preciso lembrar que

[313] Em entrevista a Armando Lampe, veja LAMPE, 1995, p. 26.

[314] A segunda parte da Introdução Geral e o terceiro volume da História da Igreja no Brasil.

[315] Em entrevista a Armando Lampe, veja LAMPE, 1995, p. 27 e 28.

Dussel-CEHILA não tinham um empreendimento diletantista de apenas cultivar a História como ciência, era mais do que isso, pois o desejo era influenciar a Igreja como totalidade, seja na sua estrutura hierárquica, tais como em seu episcopado, sacerdócio, mas também em sua esfera religiosa comunitária, para que a Igreja pudesse ter uma consciência histórica de seu próprio processo. Isto representava muito trabalho dentro das instituições eclesiais, mas também uma contínua luta para não perder espaços que a visão conservadora da Igreja desejava que fosse conquistado. É preciso notar que diversas conquistas foram obtidas desde o início, tais como a influência nos documentos finais de Puebla e São Domingos, que se tornaram os primeiros documentos eclesiásticos, segundo Dussel, que se iniciam com considerações históricas, diferentes até de documentos da Igreja primitiva e os concílios provinciais e ecumênicos de toda a Igreja. Nisso houve a colaboração de membros de CEHILA.

Além disso, segundo Dussel, houve avanço numa visão mais institucional, sempre cultural e social, para uma visão interpretativa mais alinhada com a História das Mentalidades e dos problemas mais especíicos, nacionais, regionais, locais. De uma visão católica, para uma visão mais ecumênica.[316] Para Londoño, temos nesse empreendimento o surgimento na América *de um grande projeto continental sustentado numa divisão em oito áreas regionais*[317] *que superassem os limites nacionais, organizadas em torno de uma periodização geral comum que devia outorgar-lhe um sentido histórico dos fatos considerados*. Londoño também lembra que outro destaque sobre essa obra foi o seu enfoque teórico-metodológico que parte da categoria do pobre como seu referencial de recorte historiográfico.[318] Neste caso, o pobre é entendido não apenas no seu sentido técnico-teológico, mas se constitui um lugar tanto teológico quanto histórico. Este será o eixo hermenêutico que gerenciará a “História Geral” e o trabalho de Dussel-CEHILA na construção da

[316] Ibid., p. 29 e 30.

[317] Hoje as áreas de CEHILA são: Área Andina, Área Brasil, Área Centroamérica, Área Cono Sur, Área Colombia, Área Protestante, Área Hispanos en USA, Área México. Veja <http://www.cehila.org/Asamblea_General.htm>, acesso em: 15/04/2007.

[318] LONDOÑO, 1995c, p. 194.

"outra" História do Cristianismo à luz do Outro – esquecido, oprimido, rejeitado.

Mais um detalhe importante quando se trata de fazer uma radiografia historiográfica de um movimento operador da História é procurar saber como foi abordada a questão da divisão do conteúdo histórico ao se tratar de regiões distintas ao longo de um determinado tempo. Assim, quando CEHILA foi fundada em 1973 ficou decidido que a exposição da História da Igreja seria feita por regiões, como de fato tem se concretizado pelos volumes publicados, ficando para o futuro publicar uma História da Igreja Latino-Americana por períodos. Um empreendimento difícil, mas para Dussel, deve ser realizado. Há ainda outro projeto que Dussel lembra que precisa ser realizado, que é a construção da História das comunidades dos religiosos e das religiosas desde o Século XVI de todo o continente. Mas mais ainda, no sonho do fundador de CEHILA, seria preciso que a metodologia fosse transformada a fundo, para se chegar a um último projeto que era o de construir uma História das religiões ou da religiosidade na América Latina, desde os tempos remotos dos povos ameríndios até o presente, envolvendo a Igreja Católica, os protestantes e até mesmo as demais religiões do continente.[319] Este intento já tem sido discutido por Coutinho em seu artigo em 1999 para demonstrar que, quando CEHILA estava completando seus 25 anos, já era possivel ver o trânsito de seu trabalho da História da Igreja à história do fenômeno religioso na América Latina.[320] Mais à frente vou demonstrar esse movimento de preocupação temática na História dussel-cehiliana.

Ao longo de sua vida CEHILA concretizou inúmeras realizações,

[319] Veja em MIGNOLO, 2003, p. 56, a diferença entre os ameríndios e o negros. Ele indica que *os ameríndios eram considerados vassalos do rei e servos de Deus; como tal não poderiam, teoricamente, ser escravizados. Deveriam ser instruídos e convertidos ao cristianismo. Os escravos africanos não pertenciam a mesma categoria: faziam parte do comércio atlântico e já estavam assimilados no imaginário cristão como descendentes de Ham, desprezado filho de Noé.* Ele vai mais longe, indicando também que os negros *não participavam da questão teológica sobre o grau de essência humana que Las Casas e Vitória estavam formulando em relação aos povos indígenas. Os africanos pertenciam à escala mais baixa do imaginário cristão*. Seria preciso ouvir a reação que Dussel teria a esta última colocação de Mignolo, especialmente que para ele Las Casas é um herói histórico da libertação.

[320] COUTINHO SOUZA, 1999.

tais como:[321]

- ✓ Uma História geral da Igreja latino-americana em maciços volumes, até mesmo a primeira História inclusiva da igreja hispânica nos Estados Unidos.
- ✓ Mini-Histórias da igreja em países e regiões;
- ✓ Histórias populares em várias regiões;
- ✓ Histórias de denominações protestantes;
- ✓ Duas conferências gerais de História;[322]
- ✓ 25 Simpósios numa grande variedade de temas, inclusive mulheres, trabalhadores urbanos, pessoas indígenas, camponeses, moradores de regiões fronteiriças e imigrantes;[323]
- ✓ CEHILA encorajou outros historiadores a desenvolver novas perspectivas da História das Igrejas, focalizando áreas e grupos negligenciados.

OS DEZ CRITÉRIOS DA HISTÓRIA DUSSEL-CEHILIANA

A categoria 'povo' anima boa parte da interpretação de uma história que quer ser escrita a partir das maiorias esquecidas e oprimidas.[324]

Partindo do princípio de que a História é escrava da trajetória do historiador que se encontra no território gerenciado pelos seus pertencimentos, acessibilidades e penetrabilidades às fontes que julga lícitas, além dos marcos conceituais com os quais vai operar em seu empreendimento na produção histórica, também escrava do conhecimento e da tecnologia existentes numa

[321] Veja site CEHILA-USA: <http://www.latinoreligion.com/index/mn25099/CEHILA_USA>. Acesso em: 15/04/2007.

[322] Veja ANEXO I ao final da tese, que descreve com detalhes as duas conferências gerais.

[323] Veja ANEXO II ao final da tese, que traz um resumo de cada Simpósio realizado, para se ter a idéia de como os temas foram se desenvolvendo e sendo objeto de diálogo e tensões dentro de CEHILA.

[324] BEOZZO, As Américas negras e a História da Igreja: questões metodológicas. In: CEHILA, 1987, p. 28.

determinada época,[325] será preciso avançar um pouco mais na descrição de elementos fundantes e no ideário do empreendimento dussel-cehiliano, apresentando o que foi um dos pilares matriciais da construção da "História Geral", que ficou conhecido como "Criterios del proyecto que promueve la Comisión de Estudios de História de la Iglesia em America Latina (CEHILA)", que foram elaborados no 2º encontro de CEHILA, que ocorreu na cidade de San Cristobal de las Casas, Chiapas, México, entre os dias 9 a 12 de junho de 1974. Chiapas foi o berço da diocese onde foi bispo Bartolomé de las Casas. Por ser um dos principais documentos que fundamentou este projeto, julguei importante inseri-lo integralmente aqui para depois elaborar um comentário sobre eles:[326]

1. **Pressuposto metodológico**: A História da Igreja reconstrói a vida da Igreja conforme a metodologia histórica. É uma ocupação científica. Porém ao mesmo tempo a História da Igreja inclui como momento constitutivo da reconstrução do fato histórico a interpretação à luz da fé. É uma ocupação teológica.

2. **Pressuposto teológico**: Se entende teologicamente a História da Igreja na América Latina como a História do Sacramento de Salvação entre nós: a Igreja como instituição sacramental de Comunhão, de missão, de conversão, como palavra pofética que julga e salva, como Igreja dos pobres. Ainda que todos estes aspectos são expressões vivas de um só Corpo, nos parece que é mais conveniente por razões evangélicas, históricas e exigências presentes, prestar especial atenção em nosso enfoque histórico ao pobre. Porque na América Latina a Igreja se tem

[325] Sobre isso veja MARROU, H. I. Les étapes sucessives de l'élaboration de l'histoire. In : SAMARAN, Charles (org). *L'Histoire et ses méthodes*. Paris : Gallimard, 1967, p. 1501ss. Veja também GONDRA, José G. h=P/p : reflexões acerca das servidões da História. Artigo avulso, disponível em: <http://www.ufpel.tche.br/fae/siteshospedados/A12GONDRA.htm>. Acesso em: 30/04/2005.

[326] Em geral o texto dos 10 critérios figura no original em espanhol na literatura de CEHILA. A tradução dos dez critérios para o português foi feita por mim e o texto original dos critérios está no ANEXO VII e aparece em "Critérios del Proyecto que promueve la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA)". In: CEHILA, 1976. p. 199-200. O texto dos critérios (em espanhol) aparece também em BEOZZO, 1998, p. 41,42. Dussel faz um comentário aos principais critérios em *HG*, p. 85-87.

encontrado diante da tarefa de evangelizar aos pobres (o indígena, o negro, o crioulo, o povo e sua cultura, etc.)

3. **Ecumênico**: O projeto de CEHILA se realiza em espírito ecumênico com participação de católicos e protestantes na elaboração da obra.
4. **Latinoamericana**: Porque todas as realidades eclesiais da América Latina serão levadas em conta sem se importar com a língua ou a diversidade cultural das regiões estudadas dentro das quais a Igreja se tem feito presente. Conseqüentemente, incluirá a presença da Igreja entre os latinoamericanos nos Estados Unidos e Canadá.
5. **Destinatários**: A obra se dirige não apenas ao historiador erudito, mas também deseja servir ao homem contemporâneo: ao cristão comprometido por sua fé na Igreja, leigo, estudante, professor, líder, agricultor (trabalhador rural), obreiro, presbítero, pastores, etc. e a todo aquele que queira informar-se sobre a vida da Igreja.
6. **Trabalho em equipe**: CEHILA trabalha em equipe. Para tanto promove a realização de encontros latinoamericanos e regionais. Com a presença de peritos noutras disciplinas se fomenta o diálogo interdisciplinar.
7. **Liberdade**: CEHILA é uma comissão juridicamente autônoma. É livre em seu trabalho. Os compromissos que assume, os assume por si mesma em função do serviço.
8. **Com conteúdos estabelecidos**: no exame dos materiais e fontes históricas e a reconstrução do fato histórico, os autores prestaram a atenção a diversas categorias de conteúdos elaborados por CEHILA considerando as possibilidades temáticas de investigação.
9. **Extensão da obra**: a História da Igreja abrangerá o período de 1492 até nossos dias.
10. **Consciência das limitacões**: em virtude dos critérios anteriores e em razão das limitações inerentes a todo labor de reconstrução e interpretação históricas, a obra constituirá sempre uma aproximação ao

fato da presença da Igreja na América Latina. Não pretendemos, portanto, esgotar outros caminhos que oferecem também valores razoáveis, favoráveis e positivos.

Os dois primeiros critérios procuram demonstrar que a História dussel-cehiliana tem, ao mesmo tempo, caráter científico e teológico. Tema com que Dussel vem se debatendo desde a formulação de “Hipótesis” e mais definido acuradamente na “História Geral”. Ele pretende debater com os historiadores europeus que a verdadeira História da Igreja só pode ser escrita a partir de fundamentos teológicos. Mas, isso não significa que a História deixa de ser científica.[327] Mas também o primeiro critério aponta para a reconstrução da mesma História da Igreja à luz da fé, por isso mesmo é uma ocupação teológica antes de ser histórica. É assim que temos em Dussel uma “outra’” História da Igreja e não meramente uma História.

No segundo critério, temos a Igreja como uma instituição sacramental da Comunhão, da conversão como palavra profética que julga e salva. É, portanto, a Igreja um meio de graça de Deus ao mundo, mas é uma Igreja dos pobres. Como meio de graça ela é instrumento de Deus dirigido ao mundo, é por intermédio dela, e somente dela, que o mundo receberá a graça de Deus. O pobre, neste caso, é ponto de partida e de chegada da salvação. O pobre, portanto, é o lugar hermenêutico por excelência da História da Igreja. É por intermédio dele que a realidade da vida tem de ser tomada para que a História da Igreja possa ser escrita. Ele é a fonte da verdade, para Dussel-CEHILA.

O terceiro critério indica que o projeto tem um espírito ecumênico. Neste momento há apenas a indicação da participação de católicos e protestantes, portanto, ainda no círculo cristão, para mais tarde, ampliar o conceito ecumênico para interconfessional incluindo a visão de História das Religiões.[328]

---

[327] Este assunto foi discutido no capítulo anterior e ainda será discutido neste capítulo dentro desta fase do pensamento histórico dusseliano.

[328] Veja isso mais adiante nesse capítulo.

O quarto critério indica outra fundamental diferença nesta “outra” História, indicando que ela não seguirá os “cânones” eurocêntricos para interpretar a realidade, mas as realidades eclesiais e locais da América Latina. Seja por isso, seja pelo pobre como eixo hermenêutico, é uma história escrita “de baixo”,[329] do porão ao sótão, em contraposição à história escrita “de cima” eurocêntrica, do sótão ao porão.

O quinto critério tem a ver com os destinatários da obra que vai ser produzida, que é múltiplo indo desde ao erudito até ao homem simples, embora esse último alvo tenha sido conquistado mais pela lavra de Eduardo Hoornaert e Maximiliano Salinas (CEHILA-Popular e História Mínima), uma vez que os volumes da “História Geral” acabaram saindo mais com “cor acadêmica”.

O sexto critério fala tanto do trabalho em equipe, sempre almejado por Dussel, quanto da origem dessa equipe – América Latina –, como do diálogo interdiciplinar, fomentando a presença de peritos em outras disciplinas além da História.

O sétimo critério volta a uma questão que surgiu desde a origem de CEHILA tocando em sua autonomia para promover a liberdade de trabalho à causa do pobre na América Latina.

O oitavo critério tem a ver propriamente com a operação histórica propriamente dita, pois toca no exame dos materiais e fontes históricas e com a reconstrução – e isso é um grande objetivo de Dussel-CEHILA – do fato histórico. Aqui a indicação aponta para as diversas categorias dos conteúdos indicados pela CEHILA como seletora dos temas da investigação para o historiador.

O nono critério tem a ver com o recorte temporal da “História Geral” que deverá vir desde o “en-cobrimento” em 1492 até aquela época. Aqui é para se perguntar por que Dussel fala que o primeiro pobre é o índio, por ter sido negada a sua vida, cultura, e a História da Igreja só deve vir após 1492?

[329] Expressão aplicada por BURKE a este empreendimento, 1992, p. 13.

Não deveria também ser incluída a época anterior a isso, mas sem ser uma "pré-história", já que o índio existia na América antes mesmo do seu "en-cobrimento". Suess também faz essa crítica ao afirmar que *antes da conquista não há pré-história, mas história e etnohistória que é história no sentido pleno da palavra. Portanto, o início da história dos chamados povos latino-americanos não coincide com a conquista.*[330]

Por fim, o décimo critério indica o necessário apontamento para as limitações que um empreendimento desse porte possui. Este critério deixa aberta a porta para que o empreendimento nunca se conclua, mesmo porque a História ainda está sendo vivida e precisa ser escrita.

O PAPEL DA TEOLOGIA NA CONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA EM DUSSEL – aprofundamento da questão

A Igreja precisa de almas, não de territórios.
Montaigne

A história não é somente um lugar teológico, mas um 'objeto' privilegiado da fé e do pensar teológico. Descobrir o sentido da historia é um momento teológico central.[331]

Com a CEHILA, Dussel amplia a proposta de uma História não apenas construída pelo ferramental historiográfico clássico, uma História fruto não apenas de interpretação histórica, mas ao mesmo tempo como interpretação de teologia cristã com os olhos voltados para compreender o processo histórico a partir dos pobres, dos oprimidos e da América Latina. A própria concepção de uma matriz fundante na História dusseliana a partir dos pobres exige uma fundamentação fora do campo histórico, demandando o concurso do aparato conceitual teológico para seu estabelecimento que ele já lança quando da escrita das "Hipótesis", conforme já apresentei no capítulo anterior.

Assim, a escrita da História deve ser precedida pela sua compreensão e a sua compreensão deve ter como ponto de partida a fé. Neste

[330] SUESS, 1995, p. 109.

[331] Enrique Dussel in: *HG*, p. 58, 59.

sentido

> a História da Igreja se inscreve na Teologia por se valer, como pauta interpretativa, da revelação. Impõem-se deste modo a necessidade de o historiador conhecer teologia: ela o ajudará a não situar sua interpretação num horizonte de sentido anti-cristão, que rejeita valores e prática da revelação – fundamentalmente o amor de Deus e ao Outro, o pobre [...] [do historiador da] Igreja exige-se uma interpretação de fé fundada na revelação e aliada à clareza metodológica, livre do historicismo positivista e livre da apologia da Igreja [...] reside aqui a diferença no 'sentido' que cada um dará aos fatos a serem interepretados, pois todo historiador da Igreja parte de uma concepção teológica, recorre a certo método de análise e tira suas conlusões.[332]

Para Dussel, *na revelação a origem da fé é um ato profético de conversão [...] o ato de crer, de ter fé, se refere à 'palavra' do outro, do abrir de sua interioridade secreta*.[333] Essa abertura ao mundo do outro desloca-nos do conforto e segurança encontrada no sistema estabelecido, sacudindo-nos ao cumprimento de nossa função histórica. Pode haver muitas desculpas antes desta "aventura" ao desconhecido mundo do Outro, mas é um passo em direção ao desconhecido, em direção ao mistério, à imprevisibilidade, à abertura, à exterioridade, à transcendentalidade do que já está estabelecido. Assim, segundo Dussel, *a fé é a dialética entre a palavra-ouvido. É um saber ouvir e ter fé na palavra porque o outro a pronuncia*.[334]

Essa valorização da palavra do Outro com a revelação de Deus – o absoluto – é entendida por Dussel pelo fato dele crer que há um outro absoluto – Deus – e que as coisas são simples fenômenos do mundo, mas que *o homem, os irmãos, os outros livres, são a epifania do absoluto [...] através dos quais a 'divindade' se manifesta*. Assim, *Deus se revela na totalidade do sistema, da carne (basar), através do pobre [...] o sistema, a totalidade, a carne tende-se a fetichizar-se [...] tende-se a auto-interpretar-se como 'Deus da terra'*. [335] A partir dessa hipótese, Dussel entende que aqueles que se identificam com o sistema e não com o Outro (o absoluto e o não-absoluto) se

---

[332] SAMPAIO, 1989, p. 143, 149, 157.

[333] *HG*, p. 56. Aspas de Dussel.

[334] *HG,* p. 57.

[335] *HG*, p. 57. Aspas e parêntesis de Dussel.

tornam hegemônicos e dominantes de modo a impedir que Deus, o absoluto-outro de todo sistema, possa por eles se manifestar, já que se tornam a manifestação na terra do ídolo, a própria negação de Deus, pelos seus atos opressores. Para Deus se revelar, segundo Dussel, será por meio daqueles que são "Outros" além do sistema opressor, assim como o próprio Deus que é o Outro de todo sistema. O Outro para Dussel, como temos visto, é o pobre, o oprimido pelo sistema e, por isso mesmo, que aspira a um outro sistema. A partir da leitura marxista, para Dussel, o pobre não pode se identificar com o sistema fetichizado.[336]

Assim, para Dussel é preciso compreender que

> o ato de *na* 'palavra' de Deus, porque Deus a enuncia, é dar-lhe conteúdo histórico no 'tenho fome!' do pobre 'hic et nunc' histórico, é fazer da fé um ato teologal histórico, concreto, real [...] crer na palavra de Deus através da epifania do pobre, é tomar a dita palavra revelada como luz para interpretar a realidade cotidiana. A fé é um aceitar a palavra e um interpretar a realidade.[337]

Para ele apenas quem aceita a palavra de Deus por meio *da palavra provocante e crítica do pobre tem as 'categorias' interpretativas para desvelar o 'sentido' revelado da história codidiana.*[338] Essa afirmação é fundamental e seletiva, pois é critério indicativo de quem pode operar a escrita da História. Não é qualquer um, mas aquele que é tocado pela palavra que leva ao pobre como matriz hermenêutica, fonte de interpretação, somente ele poderá ter a percepção necessária para escrever sobre a História da Igreja, por estar engajado à causa do pobre. Para Dussel, portanto, a história tem de ser militante, isto é, será fruto da experiência do historiador com seu meio por intermédio de sua vivência com o "Outro" – o pobre, o excluído do sistema – não sendo assim possível ser um "historiador de gabinete", um mero empilhador ou colecionador de documentos que serão simplesmente analisados e interrogados. Não é possível escrever História, sem vivenciá-la a partir do pobre, sem o que não será possível descobrir o sentido da realidade

[336] Segundo a matriz conceptual marxista, a fetichização é a tendência de tomar as relações sociais como coisas, caracterizando a mercadoria e o processo de troca na concepção capitalista.

[337] *HG*, p. 58. Aspas de Dussel.

[338] *HG*, p. 58. Aspas de Dussel.

que se quer retratar na operação histórica. E isso é possível fazer pela fé, que é para Dussel, *o descobrir um 'novo' sentido do mundo onde vivemos a partir da palavra de Deus revelada por meio do pobre.*[339] Se para os "annalistes" a História estava ligada às Ciências Sociais, para Dussel a História está ligada à Teologia.

Assim, para Dussel, a **História** também deve ser **operativa**, pois quando se vê ou se interpreta a realidade é para promover a sua transformação, a sua modificação, uma vez que, para ele, servir ao pobre é render culto a Deus, é fazer a própria história,[340] é fazê-la avançar em direção à parousia.[341] Na produção histórica de Dussel, então, o historiador não apenas escreve, mas faz, participa da construção da própria história que lhe é seu objeto de trabalho, e sua participação na construção histórica deve ser coerente com seus princípios fundantes, especialmente com a inclusão do pobre como matriz não apenas da escrita, mas do ato de fazer História. É, portanto, um ato duplo – fazer história e escrever História – que deve ser revestido de coerência entre as matrizes fundantes tanto da escrita, quanto da prática historicizada no quotidiano.[342]

Em tudo isso é possível entender porque para Dussel *a história não é somente um lugar teológico, mas um 'objeto' privilegiado da fé e do pensar teológico. Descobrir o sentido da historia é um momento teológico central.*[343] Para ele, sem esse participar teológico e da fé não é possível captar diretamente a realidade e o trabalho que certos historiadores conservadores e positivistas fazem sem ter esse fundamento e isso pode ser entendido como ingênuo. Ele fala que a realidade precisa ser entendida como mediada pela **constatação, mediação e recoleção** e a **formulação** definida dos fatos

---

[339] *HG,* p. 58. Aspas de Dussel.

[340] História aqui com "h" minúsculo representando o próprio fato histórico, o processo histórico.

[341] *Parousia*, na teologia cristã se refere ao final dos tempos, à volta de Cristo.

[342] Essa percepção é mais tarde aprofundada por Eduardo Hoornaert, em sua vivência concreta no meio das classes menos privilegiadas em diversos locais do nordeste brasileiro. Ele fala do pobre concreto em vez do pobre conceituado acadêmicamente. Vide HOORNAERT, 1994, p. 21.

[343] *HG*, p. 58, 59. Áspas de Dussel.

históricos, depois será preciso buscar o sentido da realidade por meio de sua **interpretação ou explicação.** Ele ilustra esse processo com a seguinte figura:[344]

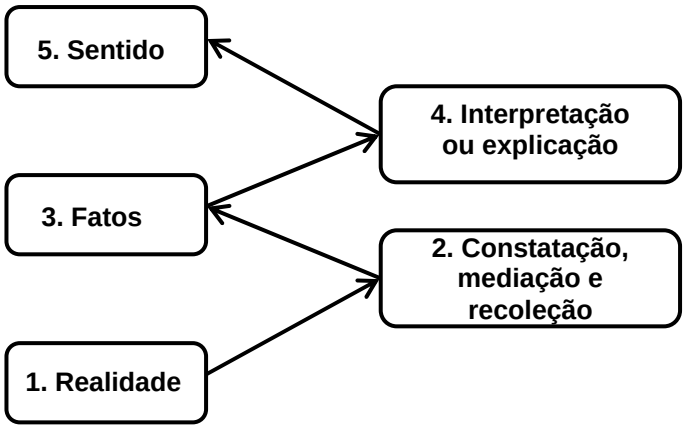


Figura 11 – Da realidade à explicação histórica

Por isso que, para Dussel, não basta considerar documentos, é preciso ir mais longe, mais fundo, para que a história possa ser objeto de escrita, é preciso ir em busca do sentido que está além da realidade e dos fatos. Para que isso possa ser entendido, ele explica que

> um fato não é a própria realidade em sua infinita multiplicidade concreta, mas que é a expressão *abstrata* de *um momento* da realidade: 'há uma diocese no Brasil no Século XVI'; isto é um fato, não toda realidade. Que *sentido* tem apenas uma diocese no Brasil e na América hispânica ter 30 dioceses no mesmo Século? Responder à esta pergunta é descobrir o sentido, explicar a diferença; é *interpretar* o fato e por meio dele um aspecto da infinita observabilidade da realidade concreta.[345]

Há nesse processo de análise um método científico, que, para Dussel, foi enunciado desta forma desde o segundo Século do Cristianismo, que faz a mediação na busca do sentido entre a passagem da realidade da práxis à própria práxis explicada teologicamente. Assim, há uma realidade concreta da práxis cristã e a Teologia faz a passagem desta realidade e da fé do próprio teólogo, à práxis como objeto do pensar e a fé, enquanto critério ou matriz epistêmica do próprio pensar, em direção à descoberta do sentido ou à

[344] *HG.* p. 59.

[345] *HG*, p. 59. Itálicos de Dussel.

busca da explicação da referida práxis.

Com isso, Dussel, destaca que, na América Latina, há o privilegiamento como instrumento de mediação às ciências sociais, ocorrendo uma mediação sócio-analítica, havendo desta forma uma dupla seqüência da passagem da fé à explicação teológica da seguinte forma:[346]

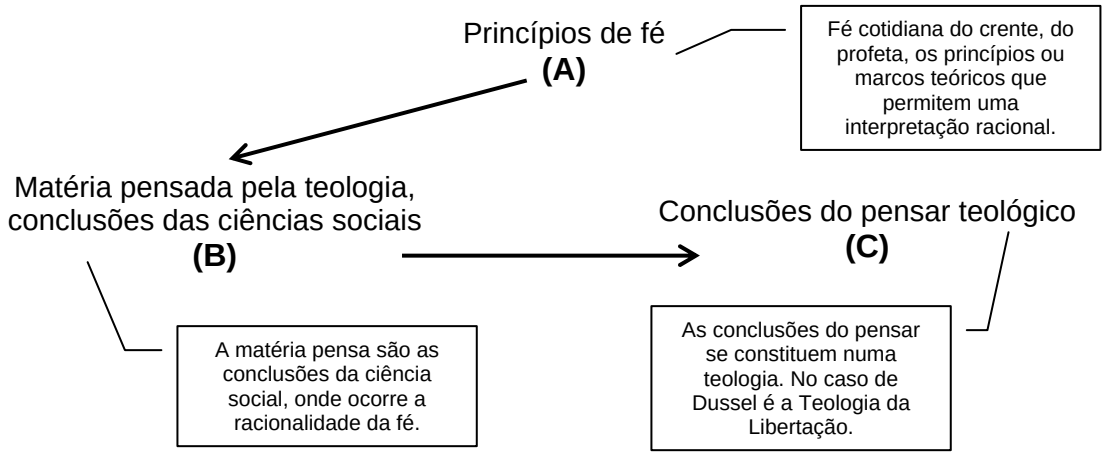


Figura 12 – Passagem da fé à explicação teológica

Para Dussel, a Teologia passa a ser um pensar científico da realidade concreta pelas suas mediações sócio-analíticas a partir da luz da fé que conduz à palavra crida do pobre histórico-concreto, tornando-se, assim, uma racionalidade constitutiva de sentido. Nisso tudo não se pode confundir a História da Igreja com a Teologia da História, a não ser que a própria Teologia da História venha a se ocupar em *descrever à luz da fé e pelas mediações sócio-analíticas o sentido da historicidade humana e o sentido de sua finitude concreta neste nível.*[347]

No relacionamento entre a Teologia e a História, Dussel não tem dúvida em afirmar que a História tem não apenas estreita relação com a Teologia, mas é dela parte constitutiva, pois o *ato interpretativo da História da Igreja é um ato teológico e não simplesmente da História profana ou da História*

[346] *HG,* p. 59, 60.

[347] *HG,* p. 60. Parêntesis de Dussel.

mundial (Weltgeschichte), ainda que possa sê-lo.[348] Isto é, é possível que até possa existir uma História da Igreja como parte de uma História elaborada por um não-crente e sem a devida formação teológica, mas será diferente sua interpretação do sentido dos fatos devido ao seu diverso marco teórico adotado.

Apesar de tudo isso, Dussel não deixa de expor o que Max Weber demonstrou sobre a impossibilidade de haver uma "História não-partidária" ("unparteische Historie"), mas confessa que a ele e à sua escola interessa, dentro da Igreja, *mostrar a constituição concreta da objetividade histórico-eclesial a partir de uma teologia comprometida com o pobre, em favor do povo, do oprimido, como aquela bem-aventurança "partidária": "bem-aventurados os pobres".*[349] Assim, entende ele que a ciência histórica

> parte de certos princípios a partir dos quais e com os quais estuda certa matéria de sua ciência. Porém a respectiva matéria é transformada, conformada, utilizada de certa maneira: se a constitui a partir de seu *sentido*. A matéria em termos brutos, o *fato*, não é propriamente objeto da ciência, mas seu ponto de partida factual: pura matéria sem forma. É necessário dar-lhe *forma*. Essa formalização do objeto da História é um ato produtivo, constitutivo, até criador. Daí que surgem grandes Histórias e péssimas Histórias. Há relatos que não dizem nada (a matéria bruta da crônica) e outras que fazem brotar o *sentido* em cada linha.[350]

Mas também a História poderá ser partidária a depender também do núcleo teológico do historiador, pois não é possível pensar numa produção esterilizada da Teologia, pois que *toda produção teológica está condicionada histórica e socialmente e, de outro lado, uma corrente teológica representa, por si mesma, um fato histórico, com importantes implicações para a Igreja de seu tempo [...] a teologia dominante expressa as vicissitudes do grupo dominante da época e transformar esta concepção implica transformar a ação*.[351] Não há, portanto, garantia de se conseguir um critério de aferição de que a fundação teológica do historiador seja límpida, mesmo porque sempre será fruto dele

[348] *HG*, p. 60.

[349] *HG,* p. 61. Áspas de Dussel.

[350] *HG,* p. 61, 62. Itálicos e parêntesis de Dussel.

[351] MARROQUÍN Z., Enrique. Algunas cuestiones metodológicas para uma Historia de la Iglesia. In: *Boletim CEHILA*, n. 26, p. 11, ago. 1984-jan. 1985.

mesmo, de sua visão de mundo, de sua formação, de sua "cor" biográfica religiosa. No último capítulo falarei mais sobre isso, quando tivermos de tratar sobre o grau zero do conhecimento.

Se por um lado pode ser admitido que um objeto seja construído metodicamente, mas que não é esta a única forma de sua construção, também é preciso admitir, segundo Dussel, que há uma "subjetividade metódica", que também tem seu componente psicológico. No caso da História dusseliana, o critério que constitui a objetividade histórico-teológica da História da Igreja é o pobre.

Uma vez mais é possível constatar que a história dusseliana é uma **História militante**, pois para Dussel a História da Igreja *parte da Teologia e por ela é História escrita por crentes e militantes, porque a militância é o lugar hermenêutico por excelência*, [assim esta História] *cumprirá uma função essencial no desenvolvimento de nossa teologia latino-americana*,[352] mesmo porque o fazer História da Igreja está intimamente relacionado com a História da Salvação que se manifesta na teofania, isto é, na *revelação histórica do Deus transcendente, manifestação que comporta, essencialmente, uma chamada, um diálogo, uma missão*.[353]

Concluir que essa íntima ligação da História com a Teologia feita por Dussel foi aceita sem desacordo é se enganar, pois no trabalho brasileiro houve um ponto de divergência entre Beozzo e Dussel no que dizia respeito a um distanciamento da História em relação à Teologia. Comentando esse assunto, Coutinho[354] demonstra que Beozzo, ao se utilizar de modelos de análise – atualmente inaceitáveis para diversos intelectuais – oriundos do marxismo e, de modo especial, da Teoria da Dependência[355], se colocava diante do estudo da História da Igreja de maneira bem diversa de Enrique Dussel. Embora concordasse em gênero e grau com seu colega de se escrever uma História "vista de baixo", pois era gritante o caráter fundamentalmente

[352] *HG,* p. 63.

[353] *Hip*, 1967, p. 20.

[354] COUTINHO SANTOS, 1999, s.p.

[355] Cf. BEOZZO, 1987.

apologético e triunfalista da História da Igreja praticada nos meios eclesiásticos, defendia um distanciamento da História em relação à Teologia. Para ele,

> O trabalho do investigador está sujeito às regras do método histórico, aos avanços ou insuficiências metodológicas e não se nutre simplesmente da fé do historiador. Para o investigador, enquanto investigador, não há como estabelecer para a Igreja um estatuto que ultrapasse o de uma realidade dentro da história, regida por leis, relações e vicissitudes próprias de todas as instituições humanas e de construções sociais, religiosas, econômicas, políticas e ideológicas. Pretender algo diferente é produzir uma confusão de planos que não aporta nada de bom a fé, nem a investigação histórica.
> Deve-se manter como rigor a autonomia das ciências sociais e legitimidade de seus métodos de investigação, deixando a crítica interna a tarefa de comprovar ou informar hipóteses e explicações. Pedir à História que proceda com a Igreja de maneira diferente daquela que aplica a outros objetos de investigação, é submeter a ciência-histórica ao arbítrio de outra instância ideológica [...] que precisa provar a legitimidade de sua intervenção e sua competência neste campo especifico que é a História.[356]

Na realidade na construção histórica dusseliana nem a Teologia, nem a revelação divina são elementos fundantes originais em si, pois precisam da mediação do ferramental sócio-analítico, que funciona como matriz epistêmica controladora como chave de sua hermenêutica. Situação divergente, por exemplo, da hermenêutica histórico-gramatical adotada classicamente pelo Protestantismo histórico, em que se busca a interpretação da palavra de Deus a partir dela mesma, em primeira instância, considerando-se em seguida o contexto, não apenas interno do texto, mas dele externo.

Nem a Teologia, nem a revelação são elementos fundantes originais, pois dependem da cor que lhe são fornecidas pelo enfoque sócio-analítico que já se aproxima destes elementos com um discurso elaborado, seja pelo seu ponto de partida na epiderme social, seja pela sua matriz marxista que avalia a realidade a partir da chave hermenêutica da luta de classes, fazendo com que o teólogo ou o historiador interprete também a realidade por essa “lente” utilizando a Teologia/revelação ou não, tornado-as, portanto, dispensáveis e ressaltando os elementos matriciais de uma mediação sócio-analítica.

[356] Cf. BEOZZO, 1985. Grifos meus.

Por outro lado, não se pode aceitar que até a construção teológica ou mesmo a interpretação da revelação sejam realizadas “higienicamente” num ambiente “asséptico” e “esterilizado” de ideologias e influências terceiras, que sempre estarão presentes. A virtude de Dussel é que ele não somente explicitou as tinturas matrizes de sua historiografia, mas desceu a detalhes. Isso, por si, já é um grande passo em busca da cientificidade e do diálogo.

O CONCEITO DE “CRISTANDADE” EM DUSSEL

Outro conceito dusseliano que foi introduzido como um dos componentes chaves na operação histórica, que também foi assumida pelos cehilianos, foi o conceito teo-eclesiológico de **cristandade**. Este vocábulo liga-se ao modelo histórico de uma Igreja que investe no projeto de oferecer garantias para que se estabelecesse sua marca pela constante presença no cotidiano da vida seja política, seja social e assim assegure a expansão do seu poder na sociedade com a mediação dos instrumentos oficiais do Estado, que nada mais é do que um aparelho de manutenção dos interesses da classe dominante.

Quando Dussel fala em cristandade, se refere à Igreja institucional, sob as mais variadas formas, que dá legitimação ao sistema de dominação tendendo a se organizar internamente a partir de uma lógica e racionalidade compatível com os ideais de dominação. Assim, para Dussel a constituição da cristandade pode ser entendida como as multi-relações de dominação da Igreja,[357] nos eixos:

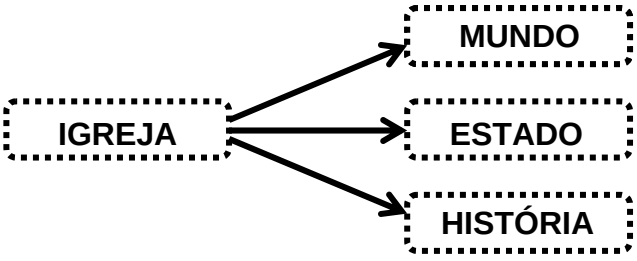


Figura 13 – Multi-relações de dominação da Igreja

[357] *HG*, p. 173.

A cristandade no eixo Igreja-Estado não intenciona conceder qualquer legitimidade ao Estado, mas tão somente lhe assegurar *sua existência por meio de uma inserção entre os grupos de oprimidos e busca organizar-se internamente segundo relações de fraternidade.*[358] A Igreja se utiliza do Estado e seu aparato de poder para influenciar a vida, mas no fundo a própria Igreja centralizava em si o poder na conquista do Novo Mundo, despojando os povos autóctones de sua cultura e religiosidade, enfim do seu próprio direito de vida. Isso é a cristandade, não o Cristianismo, para Dussel.

Dussel demonstra o "tingimento" da cristandade sobre o Estado, o mundo e os povos dominados com um diagrama bem ilustrativo, que merece ser aqui apresentado, pois é um elemento fundamental para a compreensão da opressividade da Igreja contra o fiel-pobre e que influenciará a escrita da História.[359]

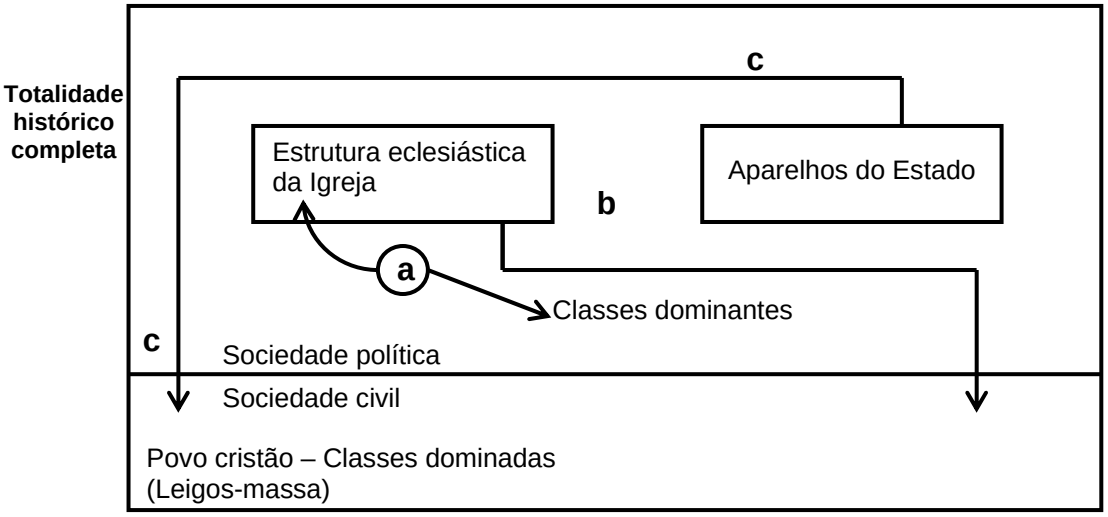


Figura 14 – O modelo de cristandade, segundo Dussel.

Para Dussel a cristandade é um modelo. Ele nomeia "cristandade" à totalidade histórico-concreta, tanto política, ideológica e econômica que assume a Igreja como último fundamento de justificação do sistema, situação em que a Igreja se utiliza dos aparelhamento ou instituições do Estado de modo que elas sejam mediações para que ela possa cumprir seu papel

[358] COUTINHO, 1999.
[359] *HG*, p. 174ss.

pastoral. Sendo assim, Dussel defende que seja a Igreja, seja sua cúpula,[360] é estabelecida uma certa aliança com as classes dominantes dentro da sociedade política. Portanto, a sua presença sacramental se estabelece por essa aliança e por intemédio do aparelhamento do Estado. Dussel menciona que, durante a etapa dos mártires, a Igreja se localizava na sociedade civil e entre as classes dominadas, não podendo se valer do Estado como uma mediação em sua ação pastoral. Quando o Cristianismo se torna oficial pelo Estado, promove-se a unidade da totalidade concreta e o Estado passa a usar a Igreja como uma mediação para justificar a sua dominação sobre o povo (veja na Figura acima a flexa “c”). A coroação dos reis é feita sob a proteção da Igreja, dando ao ato uma significação divina. Assim, quem poderia se rebelar contra ele? Da parte da Igreja, sua estrutura e cúpula, há o uso do aparelhamento do Estado (flecha “b”) para concretizar sua obra. Por sua vez, o Estado levantará templos, basílicas, catedrais; colocará seus exércitos à disposição da Igreja para combater os hereges; pagará os gastos dos Sínodos e Concícilios da Igreja. Por seu lado, a cúpula da Igreja estabelecerá uma aliança com as classes dominantes. A partir desta posição hegemônica na sociedade política (flecha “a”) considerará o povo como uma ‘massa cristã’ de leigos que precisam de educação e manutenção, como um povo infantilizado que precisa ser dirigido, como objetos de doutrina e catecismo. Dussel entende que a constituição do modelo de cristandade não apenas define o povo como algo passivo, mas também concebe a Igreja em seu clericalato e a cúpula da Igreja, o clero, como identificado com a própria Igreja, como se fosse uma totalidade. A crise deste modelo se instala concomitante com o triunfo da burguesia na Idade Moderna, mas Dussel relembra que o modelo acaba renascendo em outros formatos em nossos dias.

Em contraposição ao modelo da cristandade, Dussel desenha o que seria a Igreja no período primitivo como um modelo de Igreja dos pobres. Veja a seguir:[361]

[360] Considerando seus agentes pastorais hegemônicos, tais como bispos, sacerdotes, monjes, etc.
[361] *HG*, 173.

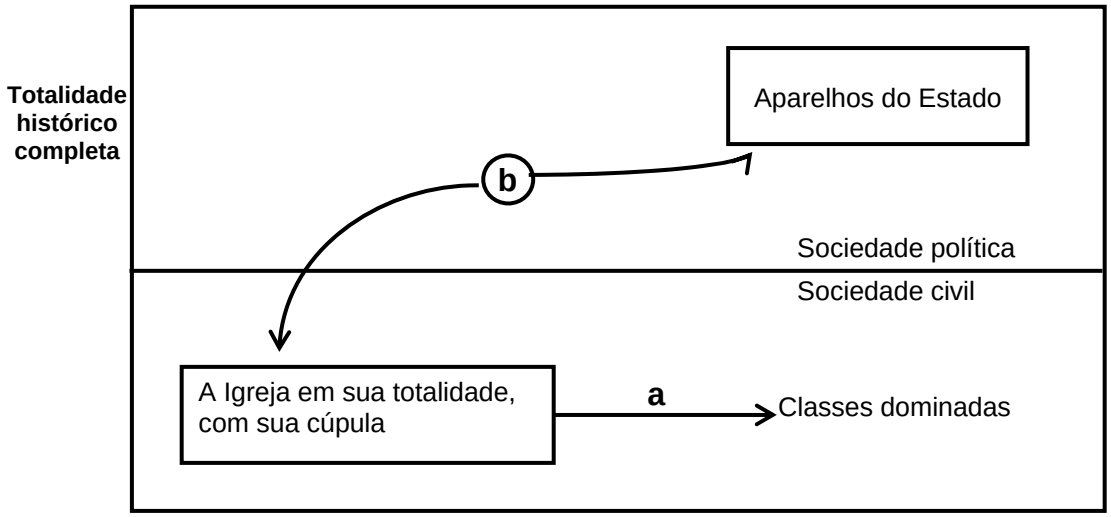


Figura 15 – O modelo de Igreja dos pobres

A ação pastoral da Igreja é efetiva diretamente por intermédio (flecha “a”) dos pobres, daqueles cidadãos oprimidos, camponeses, escravos, marginalizados da sociedade e povos periféricos. A sua vivência comunitária se propaga mesmo diante da repressão do aparelhamento do Estado, sem contar com qualquer apoio dele. O que existe, em contraposição a isto, é uma oposição (flecha ”b”) do Estado contra a Igreja. Este estado de oposição proporcionou à Igreja, por intemédio dos pobres, um trabalho de evangelização perfeito, jamais realizado. Sobre isso, afirmou Dussel que

> desde os oprimidos, brilhou o evangelho de Jesus de Nazaré como nunca. Foi um evangelizar aos pobres desde os pobres; foi uma Igreja dos pobres. Igreja dos mártires, Igreja oprimida, Igreja dos pobres, Igreja perseguida porque estava comprometida com a esperança utópica dos escravos, camponeses, marginalizados das cidades. Igreja modelo para a América Latina do final do Século XX e começo do Século XXI. Essa história é ‘história magistra vitae’ hoje mais do que nunca.[362]

O que é possivel deduzir é que, assim como o “pobre” se constitui numa categoria interpretativa, portanto, numa matriz hermenêutica. “Cristandade” para Dussel também se constitui numa categoria (em posição dialética) que contribui *para fazer compreensível uma conversão profunda da Igreja: da cristandade dominadora, cultura mais que religião, à opção profética*

[362] *HG*, p. 173.

pelo pobres.[363]

Desta forma, esse conceito de cristandade em Dussel é um componente para demonstrar como foi fabricada a vida durante a colonização-opressão suprimindo as mais variadas formas expressivas autóctones promovendo uma desorganização da vida do ameríndio em sua cultura e religiosidade. Assim

> a 'concepção da vida' hispânica destrói os fundamentos últimos da 'cosmovisão índia'. As elites índias – tanto astecas, como incas, como as de todos os povos conquistados pelos espanhóis – são convertidas à 'visão hispânica do mundo', ou relegadas a um posto secundário da sociedade, isto é, deixam de ser elites para transformar-se em elementos marginais.[364]

Dussel entende que a consciência índia não está guarnecida das instituições normais de modo a desenvolver seu próprio *"*Weltanschauung*"*[365] de modo a ter produzido a sua morte como povo, nação, e mesmo como cultura.[366] Este empreendimento vai ser desenvolvido pelas missões e as finalidades *propriamente religiosas ou 'missionárias' são então concebidos como uma parte integrante e necessária numa empresa em expansão – e, portanto, essencialmente mesclados com as finalidades políticas de um Reino Medieval Cristão –, ou livres de toda mescla ou ambigüidade e como fim em si mesmo, não de um reino em expansão, senão da própria Igreja Católica.*[367] Era preciso "converter" o índio. Azzi ilustra bem o que significava essa conversão:

> 'Converter' significava basicamente tirar os índios de suas crenças errôneas e reconduzi-los à verdade católica. Não se tratava, portanto, de um diálogo, mas de um monólogo religioso. A teologia da conversão partia do princípio da exclusividade da fé católica, considerada como única verdadeira, e da necessidade de que todos os povos se submetessem à sua aceitação.[368]

---

[363] Dussel em entrevista a Armando Lampe (LAMPE, 1995, p. 24) em 30 de abril de 1995. Aspas do txto original.

[364] *HIP,* p. 86.

[365] *Weltanschauung* significa a apreensão do mundo ou da natureza, é a visão de mundo de uma comunidade.

[366] *HIP,* p. 86.

[367] *HIP,* p. 50. As aspas são de Dussel.

[368] AZZI, 1987, p. 73. Aspas do autor.

Assim, para Dussel, a história das missões na América Hispânica acaba se constituindo uma *permanente crise entre um Estado que inclui as finalidades da Igreja entre os seus 'meios' de expansão*.[369] Ele menciona que Bartolomé de Las Casas vai ser o primeiro a alertar a Igreja a substituir a evangelização pelas armas [370] pela evangelização pacífica, isto é, os missionários devem se dirigir aos índios em vez de ir a eles com as armas, que no fim dão apoio aos objetivos políticos. Dussel lembra também que foram os jesuítas que mostrariam sem equívocos um sentido exclusivamente missionário.[371]

Lampe, interpretando Dussel, entende que

> o conceito de cristandade põe sob o tapete o tão difícil diálogo entre Teologia e História. É principalmente um conceito teológico, porque está baseado sobre a noção de como deve ser a verdadeira Igreja, que supostamente não pode cair na tentação do poder. Entre em contradição com as exigências da nova História [a 'Outra' História dusseliana para Lampe], de não isolar nenhum grupo eclesial do contexto social, e, portanto, tão pouco a chamada Igreja popular ficaria fora do jogo do poder. Falar da morte da cristandade sugere uma visão otimista de uma história de contínuo progresso. da evolução de uma Igreja aliada à classe dominante até chegar a ser uma Igreja comprometida exclusivamente com a causa das classes subalternas.[372]

Tanto o "pobre", como o conceito da "cristandade" são *categorias hermenêuticas que operam como princípios de interpretação.*[373] Se o pobre é a matriz hermenêutica da "outra" História da libertação, a cristandade, então, se torna matriz hermenêutica da História oficial, mesmo porque essa matriz acaba sendo a impulsora da construção da história do cotidiano da vida na América Latina nos seus mais variados segmentos, por isso se torna um conceito de destaque no estudo da historiografia dusseliana, para quem será necessária

[369] *HIP,* p. 50. As aspas são de Dussel.

[370] Veja o conceito "evangelização guerreira" in: HOORNAERT, 1991, p. 31ss.

[371] *HIP*, p. 50.

[372] LAMPE, 1995, p. 67. O texto entre colchetes é meu.

[373] *HIAL*, p. 6.

como que uma "morte" da Igreja[374] sob este modelo. E isso seria mobilizado quando a igreja se comprometesse com os pobres, fazendo surgir assim um novo modelo eclesiológico: **a Igreja popular**.[375] Assim, essa "nova cristandade" precisaria também de uma nova teologia, não acadêmica, mas sim militante; não diretamente política e sim dualista, *em matéria de temporal-espiritual, Estado-igreja como sociedades perfeitas cada uma em seu nível e não conflitantes*. [376] Para a construção de uma "outra" História, será preciso abandonar a matriz da cristandade para que seja adotada a matriz do "pobre", sendo duas matrizes dialéticas na historiografia dusseliana na reinterpretação ou reconstrução da História da Igreja na América Latina.

O conceito de cristandade também introduziu uma importante alteração na trajetória na definição do conceito de Igreja de modo a promover a superação de sua ênfase institucional e clerical. Isso ocorreu por uma proposta de Eduardo Hoornaert durante o XX Simpósio da CEHILA [377] para que houvesse a alteração da nomenclatura "História da Igreja na América Latina e Caribe" para "História do Cristianismo na América Latina e Caribe", embora com isso não se quisesse olvidar o papel histórico da Igreja e seu embate no comprometimento com o poder colonial. É bom lembrar aqui, para registro histórico, que, embora a proposta para se utilizar a expressão "História do Cristianismo" tenha vindo de Hoornaert, o primeiro a mencionar esta expressão no ambiente de CEHILA foi o protestante Hans Jürgen Prien durante a I Conferência Geral de CEHILA.[378] Só que no caso de Prien a nomenclatura deveria ser usada para indicar a produção de uma História ecumênica das

[374] Sobre isso veja também o texto de RICHARD, 1982. Dussel faz referência sobre a influência recebida deste texto de Richard em sua entrevista a Armando Lampe (LAMPE, 1995, p. 24 e 25).

[375] COUTINHO, 1999.

[376] *TLPD*, p.48.

[377] XX Simpósio ocorrido entre 5 a 8 de outubro de 1993, na cidade de Assunção, Paraguai sob o tema "Vinte anos de produção historiográfica da CEHILA: balanço crítico".

[378] Ocorrida entre 10 a 13 de outubro de 1984, na cidade do México.

Igrejas da América Latina.[379]

A PERIODIZAÇÃO DA "OUTRA" HISTÓRIA[380]

O projeto histórico que propôs Dussel incluía a discussão de diversos temas fundamentais, tais como,

> um conjunto de hipóteses, uma periodização, seus conteúdos essenciais, para abrir uma discussão a respeito do método que deva ser utilizado numa História da Igreja na América Latina. Essa História completa deve ser obra de equipes de historiadores, e por isso se tem trabalhado nestes anos para constituir uma equipe que possa escrever esta História Geral.[381]

Ao entender que a História que seria escrita sobre a Igreja na América Latina deveria tomar um rumo diferente ao da História escrita até aquele tempo, Dussel entendia que seria necessário partir de outras hipóteses, isso levaria à elaboração de uma periodização outra, além de outra equipe que pudesse seguir os mesmos ideias. Assim, entre os critérios a partir dos quais seria organizada a investigação e a escrita dessa "outra" História da Igreja temos a periodização e de fato, ao se operar a História não há como deixar de lado o tempo, as datas. E quando temos a linha do tempo diante de nós é possivel dividi-la em partes numa sucessão linear, daí temos a periodização. A primeira data a ser destacada na historiografia dusseliana é 1492[382] que marca uma nova era na História Mundial e na História da Igreja, especialmente pela sua visão histórico-hermenêutica não eurocêntrica, de onde os povos ameríndios tiveram o seu lugar próprio.

---

[379] Para conhecer toda argumentação de Prien veja PRIEN, Hans Jürgen. Problemas e metodologia para uma História de Síntese da Igreja na América Latina. In: CEHILA, 1986, p. 75-92.

[380] Sobre a periodização dusseliana, ver especialmente: CEHILA. *Para una historia de la Iglesia en América Latina*, *I Encuentro de CEHILA (1973)*, Quito, Barcelona: Nova Terra, 1975; CEHILA. *Para una historia de la evangelización en América Latina*, *III Encuentro de CEHILA, Santo Domingo, 1975*. Barcelona: Nova Terra, 1977; e a introdução de *HG*, pgs; 80-85.

[381] *HG*, p. 80, 81. Veja também *Hip*, p. 12.

[382] Mais à frente neste capítulo teremos uma parte dedicada especialmente para 1492, segundo Dussel.

Dussel lembra que

> é sabido que toda periodização tem algo de *ad placitum* (artificial, segundo critérios diversos). Todavia, é necessario periodizar porque é impossivel uma descrição histórica sem 'figuras' (*Gestalten*, diria Hegel) ou momentos que nos permitam pensar no sentido dos acontecimentos demarcados por certos limites, para que se possa prosseguir na tarefa da descrição e expicação histórica. A periodização indica uma certa opção, certos critérios [...].[383]

Diferentemente dessa opção, o cehiliano Suess traz um outro procedimento, por acreditar que o trabalho historiográfico não começa com a periodização do tempo a ser estudado. Ele diz

> O trabalho historiográfico não começa com a periodização do tempo a ser estudado, mas com a escolha de opções de fundo, o estudo das fontes e dos projetos históricos dos respectivos povos. Periodizações previamente estabelecidas são como óculos comprados antes da avaliação da miopia. As periodizações históricas e a compra de óculos exigem um prévio confronto com objetos reais. A periodização a 'posteriori' não está em contradição com opções de base e lugares preferenciais previamente estabelecidos.[384]

Mas tanto Dussel, quanto CEHILA, seguiram adiante buscando as suas opções e critérios para estabelecer o que ficou conhecido como periodização da "História Geral". Nesse percurso, em termos gerais, a periodização da "História Geral" teve a sua formulação iniciada por Dussel pela época do Concílio Vaticano II[385] e depois melhor definida em 1972 na obra "Historia de la Iglesia en América Latina – coloniaje y liberación (1492-1972)". Com mais detalhes, foi numa viagem a Paris que Dussel rascunhou pela primeira vez a sua periodização que tem sido modificada em toda sua vida. Em Münster, em seguida, começou a escrever o livro "Hipótesis" com esta periodização. Os estudos com Robert Richard e Pierre Chaunu na Sorbonne foram úteis para isso. A primeira periodização devia ater-se a certos momentos já conhecidos, mas como era nova a hipótese interpretativa, haveria de conter modificações internas, tanto que, quando ele escreveu o primeiro volume da "História Geral", indicava que a periodizacão de "Hipótesis" continha varias

[383] *HG*, p. 80. Destaques e parêntesis de Dussel.

[384] SUESS Paulo. A história dos Outros escrita por nós – apontamentos para uma autocrítica da historiografia do cristianismo na América Latina. In: *Boletim CEHILA*, n. 47-48, encarte, p. 12, out.1993-mar. 1994.

[385] Veja *HG*, p. 81.

limitações, tendo, nessa ocasião, citado três delas: (1) tratava apenas da América hispânica, sem incluir o Brasil e até mesmo de modo mais suficiente o Caribe; (2) não se levou em conta o Protestantismo; e, (3) periodização do Século XIX e XX era provisória e exigia melhorias.[386]

Voltando um pouco no tempo para poder acrescentar um critério fundamental no estabelecimento de sua periodização, será preciso também lembrar que, em 1963, sob a influência de Juan Luis Segundo e de seus estudos de Hegel e Kierkegaard no campo da Teologia e Filosofia, Dussel começou a manusear o conceito de **cristandade**, que já mencionei neste capítulo mesmo, e que, para Dussel, é uma categoria dialética em oposição à categoria do "pobre", portanto, duas matrizes epistêmicas. O conceito de cristandade foi muito útil para confrontar uma Igreja latino-americana que, em seu conjunto, era uma Igreja sacramental, onde sua própria missão interna não era possível se realizar, além disso, a sua vida se inspirava por diretrizes anteriores ao Vaticano II, não tendo nenhuma visão histórica de si mesma, situações incompatíveis para uma Igreja européia e oriental que tem passado por contínua reinterpretações de sua história desde o Século I. É dessa maneira que a categoria de Cristandade contribuiu muito na historiografia de Dussel-CEHILA para tornar compreensível uma conversão profunda da Igreja: da cristandade dominadora, cultura mais do que religião, à opção profética pelos pobres. Antes de prosseguir, creio ser necessário ainda ilustrar com o seguinte diagrama as camadas constituintes da vida e da história na América Latina que acabaram influenciando a elaboração da periodização Dussel-CEHILA:

Figura 16 – Camadas constituintes da vida e história da América Latina

[386] *HG*, p. 81.

Assim, diferindo de outras propostas feitas pelos cientistas sociais para a América Latina, em geral construídas a partir da chave do colonialismo e da cristandade, para utilizarmos esta sua categoria historiográfica, o tema da periodização era fundamental para Dussel, pois a via como grande instrumento da História que se queria fazer, mesmo porque *ao escolher o pobre como o 'critério interpretativo',* [387] tanto Dussel, quanto CEHILA indicaram *o lugar hermenêutico determinante para a periodização da História do Cristianismo, a escolha das fontes e o enfoque da perspectiva.*[388]

Por isso mesmo, Dussel prosseguiu mais em sua trajetória na busca de um consenso sobre a periodização de seu empreendimento histórico. No mesmo ano que havia sido publicada "Hipótesis", Dussel, entre os dias 26 a 29 de maio de 1972, se reuniu em Montevidéu com Juan Villegas, Herzan Mejía Methol Ferré e um servidor, e se propôs três épocas. Mas foi em 1973, por ocasião do encontro constitutivo de CEHILA, em Quito, diante de historiadores de todas as regiões latino-americanas que o assunto pôde ser discutido de modo a se chegar a uma conclusão mais definida para a elaboração da "História Geral", ainda que, nesta ocasião, *cada um dos participantes cria ser difícil chegar a um acordo sobre as questões particulares, já que cada visão era preponderantemente nacional*. [389] Nessa ocasião puderam apresentar suas colocações diversos historiadores, tais como Eduardo Hoornaert (Brasil); Frank Moya Pons (Área do Caribe); Francisco Miranda (México); Roberto Tinés (Área Colombiano-Venezuelana); Josep Barnadas (Área Andina-Incaica).[390]

Como foi possivel ver, o estabelecimento da periodização dusseliana ficou elaborado e mais definido em seus contornos desde a sua apresentação na fundação de CEHILA, a qual depois de discussões ficou proposta a condução da História Geral da Igreja na América Latina a partir da

[387] *HG*, p. 70. Áspas de Dussel.

[388] SUESS, 1995, p. 89. Veja também *HG*, p. 85.

[389] *HG*, p. 81.

[390] Veja *PHIAL*, p. 93ss.

divisão em três grandes épocas:[391]

Épocas/Períodos		Descrição	Datas
Cristandade Americana		**Época colonial**	**1492-1808**
Períodos	Primeiro	A evangelização	
	Segundo	A organização da Igreja	
	Terceiro	A "vida cotidiana" da cristandade americana	
A Igreja e os novos Estados		**Emancipação, Século XIX e primeiros anos do Século XX**	**1808-1930**
Períodos	Quarto	A Igreja na emancipação	
	Quinto	A Igreja na formação dos novos Estados	
	Sexto	A reorganização da Igreja diante do Estado Liberal	
Igreja latino-americana			**1930- ....**
Períodos	Sétimo	O laicato e a "questão social"	1930 – 1962
	Oitavo	A Igreja do Concílio Vaticano II e do CELAM; a libertação latino-americana	1930 –

Quadro 12 – Três grandes períodos da "História Geral"

Esta tabela da periodização é dividida entre época e períodos. Dussel entende por **épocas** *os momentos mais importantes da história que, fundamentalmente, ficam definidas referencialmente à estrutura da totalidade prático-produtiva que adetermina (tanto a sociedade global como a Igreja)*. E por **períodos** *momentos internos das épocas, cuja caracterização depende mais do conjunto de acontecimentos dentro de um mesmo tipo de totalidade prática produtiva, porém modelizada de maneira definida*.[392]

Fechada a periodização da "História Geral", é possivel perceber alguns destaques: (1) na primeira época temos o termo "cristandade", indicando uma época em *que se manifestou uma realizacão cultural da fé cristã que outorgava caráter sagrado às instituições sociais [...] se adota cristandade 'americana' e não 'indiana' para que igualmente compreenda ao Brasil*;[393] (2) na terceira época a expressão "Igreja latino-americana" indica o fato *de que o continente vai tomando progressivamente consciência de si mesmo, e, com*

[391] LONDOÑO, 1995, p. 55.

[392] *HG*, p. 84, 85. Parêntesis de Dussel.

[393] *PHIAL*, p. 74. Áspas de Dussel.

isso, a Igreja.[394]

Ficou decidido no I Encontro que, para cada período, dever-se-ia trabalhar pelo menos com os seguintes conteúdos:[395]

I. Introdução antropológica, cultural e econômico-política do período da área (família e demografia);
II. A Igreja e o Estado (pobreza da Igreja);
III. A Igreja e a cultura;
IV. Igreja, ministérios (Roma, episcopado, prebiterado e formação do clero, religiosos, leigos, movimentos de leigos, compromissos políticos, etc) e carismas;
V. Religiosidade e espiritualidade. Atividade pastoral. Bíblia. Liturgia. Catequese;
VI. Igreja, justiça e classes sociais;
VII. Igreja e cultura. Ciência, filosofia, teologia, arte (iconografia). Educação. Nos períodos 7 e 8, meios de comunicação;
VIII. Igrejas Protestantes;
IX. Temas monográficos; e,
X. Recapitulação.

Pela necessidade de atender a sua própria pecularidade, naquela ocasião também foi elaborada uma periodização para uma História da Igreja Protestante na América Latina que ficou assim decidida:

Período	Descrição	Datas
1º	Os precursores do Protestantismo	1555 aos anos da independência e aparição do liberalismo
2º	As primeiras sociedades missionárias	1850 – 1919
3º	O esforço missionário organizado	1919 – 1930
4º	Global e sistemática extensão do Protestantismo na América Latina	1930 – 1968
5º	A Igreja Protestante diante dos problemas da América Latina	1968 – 1973

Quadro 13 – Periodização para o Protestantismo na América Latina

[394] *PHIAL*, p. 74.

[395] *PHIAL*, p. 75 e 76.

As modificações da periodização foram em questões de detalhes, mas em termos amplos, que depois se desenvolveram nos três grandes períodos acima, sempre ficaram duas grandes épocas:

- ✓ cristandade colonial
- ✓ desde a emancipação – 1810/1822

Conforme as regiões, na época colonial as modificações foram de pequena monta e são alteradas conforme as regiões, tais como o Caribe e Brasil, num primeiro momento, depois as regiões montanhosas do Pacifico, que se estendem desde o México, América Central, Colômbia-Venezuela, até a área Inca e o Cone Sul.

Graças às sugestões de Pablo Richard em sua tese doutoral "Morte da cristandade, nascimento da Igreja", [396] Dussel faz em sua periodização maiores modificações no Século XIX e XX. Assim nesse período Dussel entende que houve completa diferença do processo emancipador. Ele fala de seis ciclos emancipatórios: Caribe, brasileiro, o hidalguenses-mexicano (que compreende a América Central), o bolivariano (de Venezuela a Bolívia), o Sanmartiniano (da região do rio da Prata ao Peru), ao que poderia se agregar o Caribe anglo-saxão, francês e holandês, que se emancipou em pleno Século XX.[397]

Dussel[398] ainda menciona, nestas modificações que ele pensou nesses dois Séculos (XIX e XX), que era preciso considerar especialmente o fenômeno do Imperialismo, em torno de 1870 a 1880, que determinam profunda alteração na Igreja latino-americana, de modo que os períodos ficariam assim:

- ✓ Emancipação – até 1831
- ✓ Organização nacional (desorganização da Igreja) – até 1880

[396] RICHARD, 1982.

[397] Veja entrevista de Dussel a Armando Lampe (LAMPE, 1995, p. 20ss) em 30 de abril de 1995.

[398] Ibid., p. 25.

- ✓ Liberalismo e confrontações – até 1930
- ✓ Etapa populista (desde 1930) até a reforma do Concílio Vaticano II (1962)
- ✓ Últimos anos, que compreendem o período mais rico de autoconciência da Igreja latino-americana desde a sua origem. Aqui ocorreram as confrontações mais violentas, as opções mais claras e um protagonismo que supera até mesmo a Igreja fundadora do Século XVI.

Embora até se possa entender que a periodização dusseliana tivesse certa proximidade das periodizações da época elaboradas por cientistas sociais, é preciso considerar que nesses "approachs" ainda prevalece como matriz o colonialismo em contraposição ao "approach" dusseliano construído pela chave matricial hermenêutica da cristandade e a do pobre e isso era já suficiente para introduzir outros temas, o que equivale a dizer, outras perguntas aos fatos e documentos, tais como a vida cotidiana colonial, a romanização no Século XIX e a participação do laicato na questão social do Século XX, temas e atores, é bom lembrar, quase nem sempre privilegiados na agenda prioritária da História oficial.

Londoño lembra[399] que no volume introdutório da "História Geral" Dussel colocou o caráter dominante exercido pela totalidade prática produtiva, que para ele era definida pelo modo de produção dominante, que na sua periodização marcava a época. Ainda distinguia os períodos dentro de uma mesma totalidade prática produtiva e, no interior destes, fases que manifestavam as mudanças do bloco histórico. Assim, Dussel se esforçou para que a periodização, que servia de eixo temporal para a "História Geral", aos poucos fosse mais flexível e desse espaço às particularidades de áreas como o Brasil e Caribe.[400] Nessa mesma direção ela incorporou a interpretação de ciclos missionários utilizada por Eduardo Hoornaert no primeiro volume da

[399] LONDOÑO, 1995, p. 54.

[400] Critérios generales y periodificación de una historia de la Iglesia em Amércia Latina. In: *Cristianismo y Sociedade*, México, n. 82, 1984 apud LONDOÑO, 1995, p. 54.

"História da Igreja no Brasil".[401]

Londoño também destaca[402] que no aperfeiçoamento de sua periodização, Dussel a apresentou de forma mais complexa em seu texto "'História Liberationis' - 500 anos de História da Igreja na América Latina", editado para a respectiva comemoração dos 500 anos, que no léxico dusseliano é o encobrimento da América Latina (em vez de descoberta).[403] Assim voltando sempre à questão da periodização, ele, lançava a idéia de que a História da Igreja se localizava dentro de um movimento histórico maior que percorria desde o modo de produção até aos movimentos sociais, isso permitia-lhe destacar um senso libertaciosta, segundo Londoño,[404] *ao fazer confluir toda a História da Igreja na América Latina para uma Igreja que nascia do povo [...]* Mas não fica somente nisso, pois no *âmbito da História da Igreja na América Latina a obra de Dussel tem considerado os processos históricos eclesiais na América Latina nos últimos cinqüenta anos, em particular as análises do CELAM de Medellin a Santo Domingo.*[405]

Assim, é possível observar que, para Dussel, o labor historiográfico, em vez de ser algo cristalizado, engessado, deve estar em constante dinamização e deve passar por um constante senso de descoberta. Isso é possível observar tanto aqui no estudo de sua periodização, quanto mesmo no que já apresentamos do desenvolvimento da categoria matricial do "pobre". Aliás, é pela escolha dessa matriz, a do pobre, como o critério interpretativo" [406] , que Dussel-CEHILA apontaram o lugar hermenêutico determinativo para a elaboração da periodização da "outra" História da Igreja, e por conseqüência a escolha das fontes e focalização da própria perspectiva na

[401] DUSSEL, E. História de las misiones. In *Actualidad pastoral*, Buenos Aires, v. 19 n. 165, 1986 apud LONDOÑO, 1995, p. 54.

[402] LONDOÑO, 1995, p. 54.

[403] Proposta interpretativa da CEHILA para os últimos 150 anos de catolicismo na América Latina. In: E.Dussel (org.) '*História Liberationis' - 500 anos de História da Igreja na América Latina*, São Paulo, Paulinas, 1992.

[404] LONDOÑO, 1995, p. 55-57.

[405] *Los últimos 50 años (1930-1985) en la História da Igresia en América Latina*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1986 apud LONDOÑO, 1995, p. 57.

[406] *HG*, p. 70.

operação da construção dessa História. Na versão Dussel-CEHILA a História está em constante ajustamento, de modo que Suess afirma que

> antes de ajustes da periodização que descem como uma teia sobre todas as histórias particulares, precisa-se neste momento desencadear uma discussão sobre os fundamentos de uma historiografia solidária, sobretudo sobre os conceitos 'História universal', 'povos e culturas sem história', 'os Outros enquanto pobres', 'relevância salvífica das religiões dos Outros', 'linearidade e dialética da história' e a possibilidade e necessidade de 'projetos histórico-políticos específicos' num mundo único. Esta discussão prévia pode forjar uma nova conceitualização básica para a História da Igreja na América Latina, sobretudo quando consegue assumir a herança da cristandade colonial não redimida no interior do próprio discurso militante. Como os 'defeitos estruturais' da cristandade colonial não podem ser contrabalanceados com 'a generosidade de milhares de missionários, de leigos espanhóis, portugueses, mestiços, indígenas, africanos'' [407] , assim também os defeitos estruturais da historiografia apologética não podem ser contrabalanceados com os vícios e as armas do adversário ideológico, com o desejo solto, com uma perspectiva única e sem participação do Outro.[408]

Finalmente, Dussel demonstrou estar ciente da provisoriedade de sua periodização, ele mesmo afirmou sobre isso que *é possível que a próxima geração de CEHILA deva abandonar completamente a periodização que implementamos nestes primeiros 20 anos de existência, para melhor responder uma História das Mentalidades das diversas comunidades que constituem o núcleo relevante e criador do Cristianismo.*[409] Essa fala de Dussel ainda nos induz à possibilidade em sua percepção historiográfica de que o labor histórico não deve ser concretizado de forma engessada por meio de uma abordagem teórico-metodológica estática, pois é possível navegar dinamicamente atualizando e renovando o "approach" historiográfico, ele até menciona a História das Mentalidades, em destaque na agenda de debates históricos na época em que deu a sua entrevista. Atualmente CEHILA demonstrar estar seguindo os rumos da História Cultural.[410]

---

[407] .*HL*. p. 31.

[408] SUESS, 1995, p. 93. Áspas do autor.

[409] Em entrevista a Armando Lampe (LAMPE, 1995, p. 25). Veja na conclusão desta tese que a 3ª geração de CEHILA tem repensado não somente a periodização apenas, mas até mesmo o eixo gestor da história dusseliana – o pobre.

[410] Veja ANEXOS V e VI.

Antes de darmos mais um passo no assunto, será preciso demonstrar que a periodização dussel-cehiliana não foi uniforme tendo de passar por interlocuções adaptativas. Já mencionei a necessidade de uma periodização específica para o ambiente protestante na América Latina, e também para o catolicismo no Brasil. Outro destaque é o levantado por Lampe para a necessidade de se criar uma periodização específica para a região do Caribe, envolvendo inúmeras ilhas e diversas situações. Para ele *o eixo fundamental da periodização de CEHILA para a História Geral da Igreja na América Latina é a independência política dos novos Estados no início do Século XIX, mas este não é o caso do Caribe e, portanto, aquela periodização de CEHILA não é válida para o Caribe*.[411] O motivo principal levantado por Lampe é que a história dos territórios caribenhos[412] segue as histórias locais de colonização de cada ilha de modo que seria apenas possível *a periodização da História da Igreja por ilha*.[413] Outro detalhe que diferencia a periodização caribenha é que, enquanto que para CEHILA outro eixo é a Igreja Católica, para o Caribe é necessário levar em conta que, a partir do Século XVII, o pluralismo eclesiástico já era um fato concreto de modo que em alguns países caribenhos o Protestantismo era a religião oficial e, em muitos países caribenhos, as igrejas protestantes são majoritárias. Lampe passa a discutir sobre a possibilidade de se escrever a História do Cristianismo caribenho sem a necessidade de se optar por uma periodização. Para ele a opção seria *o nexo entre as igrejas e o desafio da libertade-libertação* [414] o elemento fundamental. Então seu texto sobre a referida região apresentou *uma seleção de temas significativos na história do Caribe inter-relacionados entre si*.[415]

Prosseguindo [...] para fins comparativos sobre o desenvolvimento da periodização criada por Dussel e depois levada ao projeto de "História Geral" com a equipe de CEHILA, incluo a seguir uma ilustrativa tabela:

---

[411] LAMPE, 1995, p. 230.

[412] Sobre a História da Igreja no Caribe há um bom resumo de Beozzo em CEHILA, 1987, p. 9-15.

[413] LAMPE, 1995, p. 230.

[414] Ibid., p. 231.

[415] Ibid., p. 231.

Quadro 14 – Periodização comparativa da "outra" História da Igreja – Dussel / CEHILA

Épocas	"Hipótesis" – 1967	História da Igreja na América Latina – 1992	"História Geral" – 1983	História Liberationis 1992
1ª ÉPOCA	**Época colonial – Nova cristandade** Séculos XVI - XVIII	**Cristandade Índias Ocid.** 1492-1808	**Cristandade Americana Época Colonial** 1492-1808	**Cristandade colonial** A partir de 1492
	Etapa 1ª 1492 Primeiros passos	**Etapa 1ª** 1493 Primeiros passos	**Período 1º** A evangelização Século XVI	**Período 1º** 1492-1519 • Caribe: 1492-1519 • Litoral brasileiro: 1500-1549
	Etapa 2ª 1519 Missões Nova Espanha	**Etapa 2ª** 1519 Missões Nova Espanha		**Período 2º** 1519-1551 • As grandes missões: 1519-1551 • Os jesuítas no Brasil: desde 1549
	Etapa 3ª 1552-1620 A organização e o fortalecimento da Igreja	**Etapa 3ª** 1552-1620 A organização e o fortalecimento da Igreja	**Período 2º** A organização diocesana da Igreja Séculos XVI e XVII	**Período 3º 1551-1620** A organização ecelsial
	Etapa 4ª Séc. XVII Os conflitos entre a Igreja missionária e a civilização hispânica	**Etapa 4ª** 1620-1700 Os conflitos entre a Igreja missionária e a civilização hispânica	**Período 3º** A "vida cotidiana" da cristandade americana	**Periodo 4º** Séc. XVII A Igreja do Século XVII
	Etapa 5ª 1700-1808 A decadência borbônica	**Etapa 5ª** 1700-1808 A decadência borbônica		**Periodo 5º** Séc. XVIII A crise da cristandade das Índias
2ª ÉPOCA	**Época da Independência (De um regime de cristandade a um regime de civilização profana) (**Séculos XIX – XX)	**Agonia da cristandade colonial** (1808 – 1962)	**A Igreja e os novos Estados Emancipação, Século XIX e primeiros anos do Século XX** (1808-1930)	**A Igreja na dependência neocolonial** (a partir de 1807)
	A Igreja em transição durante o Século XIX (1808-1898)			
	Etapa 6ª 1808-1825 A crise das guerras da independência	**Etapa 6ª** 1808-1825 A crise das guerras da independência	**Período 4ª** A Igreja na emancipação	**Período 1º** 1807-1831 A Igreja na emancipação
	Etapa 7ª 1825-1850 A crise se aprofunda	**Etapa 7ª** 1825-1850 A crise se aprofunda	**Período 5º** A Igreja na formação dos novos Estados	**Período 2º** 1830-1880 A Igreja na formação dos novos Estados
	Etapa 8ª 1850-1898 A ruptura é produzida	**Etapa 8ª** 1850-1898 A ruptura é produzida	**Período 6º** A reorganizacão da Igreja diante do Estado liberal	**Período 3º** 1880-1930 Igreja e a dependência do Imperialismo

3ª ÉPOCA

A Igreja diante da civilização profana e pluralista (a partir de 1899)

Etapa 9 1899-1955 — A unidade e o renascimento das elites do catolicismo latino-americano

Etapa 9ª 1930-1962 — A unidade e o renascimento das elites latino-americanas, num projeto de nova cristandade

Igreja latino-americana 1930

Período 7º 1930-1962 — O laicato e a "questão social"

Período 4º desde 1930 — A Igreja diante do populismo

Período 5º desde 1955 — Igreja, desenvolvimento e Segurança Nacional

A Igreja diante da Libertação latino-americana (1962 – 1972)

Crise do capitalismo periférico desde 1959

Etapa 10 1962 .... — Um novo começo

- Momentos colegiais da Igreja
  - ✓ Concílio Vaticano II 1962-1965
  - ✓ Medellín – 1968
- A Igreja diante do Estado militarista, burgues ou reformista
  - ✓ O golpe de Estado no Brasil - 1964
  - ✓ O golpe de Estado na Argentina - 1966
  - ✓ O golpe de Estado no Peru – 1968
  - ✓ Situação noutras regiões
- A Igreja diante do movimento socialista e da violencia; diante das minorias raciais; apoio à reforma agrária

Período 8º 1962 .... — A Igreja do Concílio Vaticano II e do CELAM; a libertação latino-americana

Quadro 15 – Periodização do texto "50 anos de História da Igreja na América Latina" de Dussel

Períodos/fases		Descrição	Datas
PRIMEIRO PERÍODO		**A Igreja na era dos populismos**	**1930–1959**
Fases	Primeira	**Fase claramente populista no aspecto político e econômico sob influência do Presidente F. D. Roosevelt (1933-1945)** ✓ Países modernizados (Brasil, Argentina Chile) ✓ México com desenvolvimento atípico pelo anticlericalismo da revolução de 1910 ✓ O Chile será o país que vai mostrar o caminho do modelo chamado "Nova Cristandade", afastando-se do partido Conservador e da oligarquia tradicional ✓ Nos outros países a Igreja enfrentará o populismo com "massas" cristãs em congressos e encontros de multidões. ✓ A Igreja recupera o poder perdido durante um Século de "perseguições" liberais	1930–1945
	Segunda	**Reorganizada a Igreja passa a apoiar os populismos** ✓ No começo a Igreja apoia o "anticomunismo" próprio da "guerra fria ✓ A partir de 1954 (em alguns países) a Igreja começa a afastar-se de tais governos, para não serrotada junto com eles ✓ No final da década de 1950 a Igreja está reorganizada em nível nacional e, pela primeira vez, em nível *latino-americano* para poder transformar-se em uma das protagonistas dos períodos posteriores	1945–1959
SEGUNDO PERÍODO		**Renovacão na Igreja sob o signo de Medellin**	**1959–1972**
Fases	Primeira	**Renovação preparatória nos grandes acontecimentos** ✓ Concílio Vaticano II, com massiça representação latino-americana. Ao se encerrar o Concílio havia-se produzido profundo movimento na Igreja desde o México até a Argentina 11/10/1962 – 12/1965 ✓ CELAM realiza várias assembléias anuais em Roma ✓ Houve certos alvoroços em grupos minoritários, mas proféticos: • Encontro Episcopal Latino-Americano de Baños (Equador) com os líderes pelas comissões de educação, apostolado secular, ação social e pastoral de conjunto – junho/1966 • X Assembléia do CELAM em Mar del Plata, sobre "O papel da Igreja no desenvolvimento e na integração da América Latina" – 10/1966 • Encontro de Pastoral Universitária em Buga (Colômbia) que propõe reforma nos importantes centro intelectuais – 1967 • Encontro Latino-Americano de Vocações Lima (Peru) em que se planeja a reforma dos seminários teológicos – 1967 • I Encontro Pastoral de Missões Indígenas em Melgar (Colômbia) que lança para a Igreja a questão indigenista - 04/1968 • Encontro Pastoral Social em Itapoã (Brasil) – 05/1968 • Todos esses movimentos preparam a Igreja latino-americana para a II Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellin sobre a "Presença da Igreja na atual transformação da /América Latina" – 09 e 10/1968 ✓ Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellin sobre a "Presença da Igreja na atual transformação da /América Latina" – 09 e 10/1968	1959–1968

	Segunda	**Começa o trabalho de renovacão de toda Igreja latino-americana partindo do CELAM** ✓ Aprofundamento e extensão da renovação da Igreja por: • Do IPLA de Quito sairão mais de 500 agentes de pastoral • Instituto de Catequese (Manizales), de Liturgia (Medellin) e de Juventude (Bogotá) • Encontros de Renovação Episcopal causam mudanças profundas em muitos bispos ✓ Influência latino-americana nos sínodos romanos de 1967 e 1969. No Síndo de 1971 os bispos latino-americana tiveram peso significativo ✓ Encontro "Fé cristã e transformação social na América Latina" em Escorial (Espanha), onde mais de 30 teólogos da Libertacão expões, na Europa, a experiência da Igreja latino-americana vivida durante esses anos – 8-15/07/1972	**1968-1972**
TERCEIRO PERÍODO		**A Igreja, os regimes de segurança naconal e a revolução centro-americana**	**1972–1984**
Fases	Primeira	**Pressão sofrida nos fins do pontificado de Paulo VI** ✓ Os Sínodos romanos de 1974 (IV), de 1977 (V) e de 1980 (VI) tiveram pouca importância para a causa da Igreja latino-americana ✓ O Papa lançou uma grande encíclica reunindo os temas da evangelização e libertação (*Evangelii Nuntiandi*) – 08/12/1975	1972–1974
	Segunda	**Do início da abertura para a Igreja e paralização ao apoio às ditaduras militares - interregno entre a morte de Paulo VI e João Paulo I e a vinda depois de João Paulo II**	1976–1981
	Terceira	**Volta da tensão** ✓ III Conferência Geral de Puebla – início de 1979 ✓ Triunfo da revolução sandinista – 19/07/1979 ✓ Eleição de Ronald Reagan (EUA - 1981–1989) e o plano de incluir os problemas religiosos como problemas políticos na região tornam a situação extremamente tensa ✓ Na América do Sul acontece a "abertura" em diversos governos, mas na América Central e Caribe continua a política tradicional do "garrote" ✓ João Paulo II lança a encíclica *Laborem exercens* de grande trasncendência e incentiva uma política contrária à Teologia da Libertação - 1981	a partir de 1979

Ainda dentro do campo da periodização, será preciso considerar que, apesar de todo esforço de Dussel-CEHILA, é possível concluir que a periodização adotada é institucional e politicamente orientada, segundo Wirth CEHILA optou por pautar a periodização *a partir da relação Igreja e Estado*.[416] Neste sentido Hoornaert insiste que será necessário pensar na *direção de uma periodização que capte a realidade vivida no nível do povo* de modo que uma periodização *possa ser útil para agentes de pastoral implica freqüentemente em abordagens mais regionais e limitadas da história da Igreja*. E insiste que *precisamos ir diversificando em termos de periodização com o intuito de ficarmos mais perto dos agentes de pastoral e da problemática que as diversas situações regionais, raciais, sexuais, sociais e culturais suscitam.* Assim, para ele, *há necessidade de se escrever diversas histórias para captar o que se passa de verdade no seio dos grupos étnicos, sociais e religiosos*.[417] Indo mais à frente, Wirth, como apresentarei no próximo capítulo, ao sugerir a opção por uma História a partir da experiência religiosa dos sujeitos, em vez de simplesmente partir do pobre, poderá, pela exigência *da visibilização da experiência religiosa a partir da memória dos sujeitos*, exigir a *convivência de diferentes temporalidades que periodizações generalizantes e fixas estão impossibilitadas de captar. E estas temporalidades podem ser indicativas para a forma como macroprocessos incidem e são articulados nos microespaços cotidianos* dos próprios sujeitos em suas experiências.[418]

1492 – MARCO TEMPORAL DE UMA RUPTURA GIGANTESCA

Para Dussel o ano de 1492 representa uma marca importantíssima na linha temporal da História da Igreja na América Latina. É

[416] WIRTH, 2001, p. 33.

[417] HOORNAERT, Eduardo. Sobre a metodologia de nosso projeto de História da Igreja na América Latina no momento que atravessamos. In: *Boletim CEHILA*, n. 42, p. 36, ago 1991-set. 1992.

[418] WIRTH, 2001, p. 33.

uma data em que acontecimentos mudaram para sempre a configuração de vida no que foi depois chamado na História Mundial como Novo Mundo – um Novo Mundo, mas com sua antiga vida que acabou sendo destroçada; um Novo Mundo, mas que era habitado por povos antigos que foram dizimados ou subjugados por uma nova ordem; um Novo Mundo que teve subtraído seu direito de existir, embora se supunha pela História oficial que esse povo subjugado passasse a existir a partir apenas desse ano, antes não existia, mas passa a existir sendo espoliado de seu próprio "habitat".

> O ano de 1492 é o ano de uma ruptura gigantesca, quiçá a mais profunda na História Mundial em seu conjunto. Pode parecer um exagero, porém não é assim. Em 1492 a Europa latino-germânica – que foi sempre uma cultura secundária e periférica – cobrará pela América Latina no Século XVI (e somente no Século XVII pela América anglo-saxônia que virá quando a história já se tem decidido em favor da Europa) a 'centralidade' da primeira e empírica História Mundial efetiva. Isto é, pela primeira vez na história uma cultura confrontará direta e violentamente a todas as demais culturas (com uma cadência de Séculos que é muito importante indicar: a América foi a única periferia até o Século XVIII, a Índia ao final deste Século e a África somente ao final do Século XIX, etc.)[419]

Assim, para Dussel, 1492 marca uma nova era na História Mundial e na História da Igreja, especialmente pela sua visão histórico-hermenêutica não eurocêntrica, de onde os povos ameríndios tiveram o seu lugar próprio. Este tema foi tão importante para ele que até rendeu um livro como fruto de suas conferências no ano de 1992 em Frankfurt, na Alemanha. O livro levou o título "1492 – El encubrimiento del Otro – hacia el origen del 'mito de la Modernidade'".[420] Nesta obra, Dussel procura explicar como processo de colonização da América Latina é um método de modelagem da cultura latino-americana a uma forma etnocêntrica de conceber a constituição político–cultural a partir de um ocidente eurocêntrico, isto corrobora a idéia de uma sustentação ideológica que apregoa a superioridade de uma cultura sobre outra.

---

[419] DUSSEL em entrevista a LAMPE, 1995, p. 21, 22. Parêntesis do texto original.

[420] Publicado no ano de 1994 em La Paz, na Bolívia pela Plural Editores e pela Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - UMSA.

O ano de 1492 representou para Dussel o **encobrimento do outro** e é a data do nascimento da Modernidade, *ainda que sua gestação – como um feto – teve um tempo de crescimento intra-uterino*.[421] O surgimento da Modernidade, para Dussel, quando a Europa pôde confrontar-se com "o Outro" e transformá-lo em objeto de controle, de violência, aí ela demonstrou-se como um "ego" descobridor da alteridade, de modo que 1492 torna-se o nascimento da Modernidade dando origem a um mito de violência onde o que ocorre é o "en-cobrimento" de tudo o que não é europeu, criando a partir disso um senso hegemônico e seu próprio "mito" do "eurocentrismo", isto é, uma cosmovisão indicativa de que tudo no mundo deveria ser interpretado à luz do que era europeu. Neste sentido a Europa não é modelo para a América Latina, mas obstáculo.[422]

Dussel critica a concepção hegeliana de que a História universal vai do Oriente ao Ocidente, pois para ele 1492 representava o início de um movimento Leste-Oeste com o objetivo de eliminar da História Mundial a América Latina e a África.[423] Além disso, Dussel critica duramente o conceito hegeliano de que a Europa cristã nada teria de aprender com os outros povos e culturas, pois ela em si mesma tem a sua plena realização. Para Hegel a Espanha estava fora da Modernidade, se é assim, então a América Latina muito mais. Mas a hipótese de Dussel é que a América Latina desde 1492 passa a ser um momento constitutivo da Modernidade e Espanha e Portugal como seus impulsores.[424] É a "outra face", portanto, a Alteridade essencial da Modernidade.[425]

No desenho da seqüência deste "en-cobrimento" do Outro latino americano Dussel relata que a "subjetividade" européia era imatura e periférica

---

[421] *EO*, p. 7,8.

[422] MIGNOLO, 2003, p. 177.

[423] *EO*, p. 15.

[424] Mignolo (2003, p. 82) também concorda com Dussel que *a Espanha foi o começo da Modernidade na Europa e da colonidade fora da Europa*.

[425] *EO*, p. 21.

em relação ao mundo muçulmano[426] e que se foi desenvolvendo até chegar com Hernán Cortés na conquista do México. Neste sentido começa a constituição da compreensão como "Senhor-do-mundo". Isto tem significado relevante uma vez que permite uma nova definição e visão mundial da Modernidade, desnudando não apenas o senso de emancipação, mas também o que Dussel chama de '*mito' vitimário e destruidor de um europeísmo que se funda numa 'falácia eurocêntrica' e desenvolvimentista*.[427] De modo irônico, quando de suas conferências sobre esse assunto em Frankfurt ele vai assim descartando o que chamou de "mito da Modernidade" ao contradizer filósofos alemães que assim criam, tais como Horkheimer, Adorno, mas também outros filósofos pós-modernos de outras nacionalidades tais como Jean-François Lyotard, Richard Rorty, Vattimo.

Dussel procura se defender contra algum mal-entendimento a respeito de sua posição contra o conceito de Modernidade (eurocêntrica) que viesse a afirmar que ele era contra a razão. Sobre isso afirma que *não negamos a razão, mas a irracionalidade da violência do mito moderno; não negamos a razão, mas a irracionalidade pós-moderna; afirmamos a 'razão do Outro' em direção a uma 'mundialidade' Trans-moderna.*[428]

1492 representa para Dussel não o descobrimento do Novo Mundo, mas a invenção do seu descobrimento. E assim um glossário de termos precisa ser redefinido,[429] tais como "invenção", "descobrimento", "conquista" e "colonização". Para Dussel não são meras palavras, mas *'figuras (Gestalten)' históricas com conteúdos teóricos, espaciais e diacrônicos distintos.*[430] Além disso são "experiências existenciais" que merecem ser analisadas separadamente. A título de exemplo vou citar duas expressões de

[426] Sobre a vitimação do mundo árabe veja a discussão de Mignolo (2003, p. 94ss) descrevendo o pensamento de Edward Said sobre o conceito de "orientalismo". A discussão dos árabes como "Outro" subalterno com a vitória da cristandade contra o Islã mereceria um aprofundamento com novos estudos.

[427] *EO*, p. 22. Áspas de Dussel.

[428] *EO*, p. 22. Áspas de Dussel.

[429] Veja também o artigo de DUSSEL, Enrique. Was America discovered or invaded? In: *Concilium*, n. 22, p. 126-134, 1988.

[430] *EO*, p. 23.

redefinição de termos dentro da compreensão historiográfica dusseliana.

Em primeiro lugar temos a expressão "**invenção da América**", creditada por Dussel ao historiador mexicano Edmundo O'Gorman, que a propôs em seu livro "La invención de América".[431] Edmundo defende a idéia de que Cristóvão Colombo na realidade não descobriu a América num sentido estritamente ontológico, uma vez que seu objetivo era atingir a Ásia e ao descobrir a América utilizava a compreensão de que havia chegado à Ásia. Sobre isso O'Gorman conclui que

> o significado ontológico da viagem de 1492 consiste em que, por sua vez primeira, dentro do âmbito da *Cultura do* Ocidente, se atribuiu à descoberta de Colombo o sentido genérico de tratar-se de um ente (*Dasein*) geográfico e o sentido específico de que esse ente (*Dassein*) pertencia à Ásia, dotando assim com o *ser asiático*, mediante uma suposição *a priori* e incondicional.[432]

Para Dussel a "invenção da América" é *a experiência existencial colombina de emprestar um 'ser-asiático' às ilhas encontradas em sua rota em direção às Índias. Um 'ser-asiático' – e nada mais – é uma invenção que somente existiu no imaginário, na fantasia estética e contemplativa dos gandes navegantes do Mediterrâneo*.[433] Não há como compreender o cerne do pensamento dusseliano se estes argumentos a ele estimulados por O'Gorman não forem considerados.

Para Dussel foi assim que desapareceu "o Outro", pois o "índio" não fora descoberto como "o Outro", mas como "o Mesmo"[434] já conhecido como asiático e, uma vez conhecido, apenas "re-conhecido" imaginariamente, portanto negado como "o Outro" e "en-coberto".

Em sua revisão conceitual sobre os vocábulos envolvidos com 1492, temos, em segundo lugar, a expressão "**descobrimento do Novo Mundo**". Para ele "descobrimento" é uma nova figura posterior a "invenção da

---

[431] A edição utilizada por Dussel é publicada no México em 1957, por FCE, que sofreu mais duas revisões. Neste trecho da tese indico esta edição utilizada por Dussel. A edição de O'Gorman que tive acesso está indicada na bibliografia ao final da tese.

[432] O'GORMAN, Eduardo. *La invención de América*, México: Fondo de Cultural Económica, s.d., p. 34 apud *EO*, p. 27. Itálicos e parêntesis do autor.

[433] *EO*, p. 31. Áspas de Dussel.

[434] Tradução da expressão em espanhol utilizada por Dussel "lo Mismo".

América" e envolve igualmente a experiência *estética e contemplativa, aventura exploratória e até científica de conhecer 'o novo', que a partir de uma 'experiência' resistente e obstinada (que se afirma contra toda tradição) exige romper com a representação do 'mundo europeu' como uma das três partes da Terra*,[435] isto é, Europa – Ásia – África. A América foi a "quarta parte" e a Europa mediterrânea, provinciana e renascentista, é transformada no centro do mundo – a Europa moderna. Para Dussel, *dar uma definição 'européia' da Modernidade – como faz Habermas, por exemplo – é não entender que a Modernidade 'da Europa' constitui todas as outras culturas como sua 'Periferia".*[436]

Dussel deduz que com a tentativa fracassada de Américo Vespúcio em chegar às Índias, tendo partido de Lisboa em 1501, para chegar ao seu destino passando pela Quarta Península (Novo Mundo – Ásia) e atravessar assim o "Sinus Magnus",[437] provavelmente tenha passado na realidade na região costeira do Brasil se dirigindo à região sul da América, sem encontrar seu destino retornou a Portugal em 1502. Assim, é possível, segundo Dussel, o começo da tomada de consciência de se ter descoberto um Mundo Novo, que seria a América do Sul, distinta da China. Em carta a Lourenço de Médici, Américo Vespúcio confessa que a massa continental a sudeste do "Signus Magnus" que fora descoberta por Cristóvão Colombo não era uma parte da Ásia, mas a "Antípoda" da Europa no Sul, "uma quarta parte da Terra", e habitada por seres humanos bem primitivos e nus. Dussel entende que no imaginário daquela época a Europa deixa de ser uma "particularidade sitiada" pelo mundo muçulmano para se tornar uma "universidade descobridora."[438]

Assim a *América não é descoberta como algo que resiste 'distinta' como 'o Outro', mas como a matéria de onde se projeta 'Próprio'. Não é 'a*

[435] *EO*, p. 31, 32. Aspas de Dussel.

[436] *EO*, p. 33. Áspas de Dussel.

[437] *Signus Magnus* ou *Sinus Magnus* ou ainda *Megas Kolpos* (no grego é o *Grande Golfo*, na cartografia de Ptolomeu) provavelmente se refira ao Oceano Pacífico, pois Dussel não deixa claro isso em seu texto.

[438] *EO*, p. 33.

aparição do Outro', mas a projeção de si Mesmo: o 'en-cobrimento'.[439] Somente entre 1502 e 1507 é que é possível entender que houve um "des-cobrir" da América, segundo Dussel, que seria a constatação da *existência de terras continentais habitadas por humanos no lado oeste no Atlântico até então totalmente desconhecidas pelo europeu, o qual exige 'abrir' o horizonte ontológico de compreensão do 'mundo da vida cotidiana (Lebenswelt)' europeu até uma nova compreensão da história como Acontecer Mundial (weltliche Ereignis), planetário.*[440]

Dussel relata que esse processo vai se concluir em 1520 com a chegada em Sevilla de Sebastián Elcano, que sobrevivera da expedição de Fernando de Magalhães, com a notícia da descoberta do estreito de Magalhães, pondo fim à crença em "Signus Magnus", de modo a promover a circunavegação da Terra pela primeira vez. Além da Terra ter sido "des-coberta" como o "lócus" da História Mundial, pela primeira vez surge a América (a "Quarta Parte"), separada da chamada quarta península asiática. Mas por outro lado ainda sobram os habitantes do Novo Mundo que não são considerados como "os Outros", mas como "o si Mesmo" só que agora precisam ser conquistados, colonizados, civilizados, pois andavam nus e modernizados pelos europeus, como se fossem os legítimos missionários civilizacionais do mundo tendo como alvo "domesticar" os povos bárbaros, bestializados por sua idolatria e seres irracionais. Este "si mesmo" "des-coberto", mas en-coberto no "Outro" em sua alteridade é, portanto, ser-objeto de dominação, adestramento e domesticação segundo o senso civilizacional Ocidental eurocêntrico, à luz da interpretação da História Mundial por Dussel. Assim, *o método pastoral sempre foi o da 'tabula rasa'*[441] e

> para o 'eu' europeu (do conquistador, evangelizador ou comerciante) o 'outro' era 'algo' que só tinha sentido por haver sido des-coberto (des-velado): o que 'antes' havia sido não tinha qualquer importância. Contrariamente a esta visão quase todas as Histórias da Igreja

[439] *EO,* p. 35. Aspas de Dussel.

[440] *EO*, p. 35. Áspas e parêntesis de Dussel.

[441] HOORNAERT, Eduardo. Sobre a metodologia de nosso projeto de História da Igreja na América Latina no momento que atravessamos. In: *Boletim CEHILA*, n. 42, p. 29, ago. 1991-set. 1992. Veja também *HG*, p.350.

> descobrem os acontecimentos das missões (na América Latina, África ou Ásia, desde o Século XVI até final do Século XIX) como a gloriosa expansão do Cristianismo [...] tanto 'inventar', como 'des-cobrir', 'conquistar' tem ao europeu como 'centro' (o 'eu' constituinte) [...] os europeus eram em nosso continente: 'intrusos'. Porém o intruso havia **invadido**, ocupado, dominado um espaço do mundo, da cultura, da religião, da História do homem americano [...] 'aquelas gentes' – os índios – eram livres e senhores destas terras. Foram invadidos e despojados, oprimidos e empobrecidos[442]

Nas conferências em Frankfurt, Dussel redefine importantes expressões para a historiográfia e para demonstrar a importância da ruptura que 1492 tem na História Mundial, tais como, "conquista", "colonização", "conquista espiritual", "'encontro' de dois mundos", "mito da Modernidade".[443]

Especialmente considerando todo esse labor reconceitual operado por Dussel é possível perceber que tem como objetivo dar coerência ao seu empreendimento da escrita a História a partir do pobre e do oprimido. A continuar se valendo do aparato conceitual da ocidentalidade eurocêntrica seria impossível palmilhar o caminho de uma História da Libertação. Foram oito conferências e 184 páginas sobre 1492 como o ano do "encobrimento do Outro" para demonstrar como o "mito da modernidade" eurocêntrica acabou impondo aos povos "des-cobertos" a sua visão absoluta do mundo de modo a "enquadrá-los" civilizacionalmente. Para que o empreendimento dusseliano se concretizasse seria, portanto, não apenas reinterpretar a Teologia com a adição dos elementos marxistas de luta de classes como aparato axiomático de uma nova hermenêutica a ser utilizada para reler o livro sagrado – a Bíblia – em busca do seu significado para a libertação do "pobre".

Se por um lado abre-se um caminho para a crítica contra o empreendimento dusseliano no sentido de acusá-lo de partir de um eixo epistêmico e reinterpretar qualquer conceito ou axioma que venha a colocar em risco esse eixo, por outro lado, é possível considerar a seriedade do trabalho de Dussel em busca de uma coerência em seu empreendimento, em vez de ter agido como a maioria dos historiadores que se ocuparam em meramente

[442] DUSSEL, Enrique. ¿Descubrimiento o invasión de América? In: *Boletim CEHILA*, n. 40, p. 15, 17, jul. 1989-fev. 1990. Aspas, parêntesis e negrito de Dussel.

[443] Expressão esta já mencionada em nosso texto, mas que ele dedica uma conferência somente para isso.

empilhar documentos e transcrever seus dados, mas à luz do aparato conceitual formativo de seus pressupostos de modo a nem sequer se preocupar em declará-los, seja por não ter nítida consciência deles, seja por estar a serviço de uma cosmovisão aceita sem questionamentos pelo "status quo".

PROJETO DA "HISTÓRIA MÍNIMA"

> *A finalidade de uma história da Igreja latino-americana não é arqueológica, nem apologética, historicista ou futurológica. A historiografia não tenta descobrir o destino, a vocação ou o sentido escondidos, nesta história, para alguns (cristãos), mas mostrar a possibilidade do projeto de vida de todos.*[444]

No desenvolvimento do trabalho de CEHILA surgiu a idéia de se criar uma coleção de pequenos livros de aproximadamente 200 páginas cada, que ficou conhecida como "História Mínima", que também seria coordenada por Dussel logo no início, mas que depois também teve a parceria de Joaquim Carregal, mas também de Nils Myrland[445] na coordenação. O objetivo desta coleção era apresentar uma história resumida e sintética, por países latino-americanos e caribenhos que seria útil para leitores de classe média, militantes e agentes de pastoral críticos. Em outras palavras foi uma **opção pedagógica e pastoral** para a escrita da História da Igreja, e aqui não se tratava de duplicar o que já estava sendo feito por intermédio da "História Geral" feita de forma erudita, mas se tratava *de materiais sérios, documentados, mas apresentados de maneira mais atrativa para um público de profesores secundários, agentes pastorais e cristãos leigos, que não vão em busca de 'ladrillos eruditos'*.[446] Esta coleção trataria da história da Igreja latino-americana

[444] SUESS, Paulo. A história dos Outros escrita por nós – apontamentos para uma autocrítica da historiografia do cristianismo na América Latina. In: *Boletim CEHILA*, n. 47-48, encarte, p. 13, out..1993-mar. 1994.

[445] Ata da XIII Assembléia Ordinária de CEHILA, realizada em São Paulo, entre os dias 11 a 17 de julho de 1986.

[446] Texto explicativo na web-página da área Andina de CEHILA. Nesta web-página também há o projeto da produção da História Mínima desta área, disponível em: <http://www.cajamarca.de/download/cehila-peru.htm>. Acesso em: 02/06/2007.

e caribenha seguindo também os cânones ou critérios da **CEHILA**. Deveria ter um caráter profundamente interpretativo desde o pobre, o povo oprimido, demonstrando o sentido de libertação. Em cada livro foi planejado conter mapas, ilustrações, esquemas, cronologia e bibliografia mínima fundamental. Assim, seria possível a produção, por autores das equipes nacionais da CEHILA, de textos a partir de cada região. Para a coleção História Mínima, que teria o título geral "História Mínima de la Iglesia en América Latina", dever-se-ia levar em conta a seguinte periodização geral:

I. A Igreja colonial do capitalismo mercantil (Séculos XV-XVII);

II. A Igreja na dependência do capitalismo industrial (Século XVIII e Século XIX até 1870-80, aproximadamente);

III. A Igreja no neocolonialismo imperialista (1870-80...).

Eduardo Hoornaert, que teve importante papel também na História Mínima, esclarece que

> O projeto 'História Mínima', no entender de Enrique Dussel, serviria para 'popularizar' a produção CEHILA. Desde os primeiros encontros houve muita crítica, inclusive por parte de quem escreve aqui, da forma muito acadêmica (alemã!) em que a 'grande História' foi concebida e estava sendo executada, aliás sob enormes esforços. Você pode detectar nos Boletins da CEHILA entre 1973 e 1980 diversos trabalhos sobre a necessidade de se conseguir contacto com os 'destinatários', que para nós eram basicamente militantes das Comunidades de Base. Tentando corresponder a esses anseios, Enrique Dussel veio nos propor o projeto 'História Mínima', o que significou uma sobrecarga para o grupo, de tal sorte que o projeto se protelou por muitos anos. Mesmo assim, houve diversos trabalhos excelentes [...] Apesar das dificuldades inerentes ao acúmulo de iniciativas que a CEHILA empreendeu ao mesmo tempo, o projeto 'História Mínima' deu bons resultados e foi trampolim para publicações populares (veja projeto "CEHILA Popular") [...] Considero a 'História Mínima' uma expressão da 'primeira CEHILA' (antes da revisão de diversos de seus pressupostos empreendida por volta de 1990). De certa forma, os trabalhos de Salinas e Lampe já foram escritos dentro da nova metodologia, assim como meu 'Cristianismo moreno', que não é uma História da positividade dos fatos mas antes das mentalidades.[447]

O planejamento inicial da coleção previa a publicação dos seguintes títulos, na seguinte ordem:

[447] Por intermédio de correspondência eletrônica de Hoornaert enviada a mim em 19 maio 2007. Aspas do autor.

1. Introdução Geral
2. Brasil
3. Cuba
4. República Domenicana
5. Porto Rico
6. Antilhas Menores
7. México
8. Guatemala
9. Honduras
10. El Salvador
11. Nicarágua
12. Costa Rica
13. Panamá
14. Colômbia
15. Venezuela
16. Equador
17. Peru
18. Bolívia
19. Chile
20. Argentina
21. Uruguai
22. Paraguai
23. Hispânicos nos Estados Unidos
24. Filipinas, Angola, Moçambique e as igrejas lusitanas na Ásia
25. O Protestantismo latino-americano até 1916
26. O Protestantismo latino-americano desde 1916

Foram publicados os seguintes títulos desta coleção:[448]

Tomo 2 – *O Cristianismo moreno do Brasil*, por Eduardo Hoornaert. Ed. Vozes. Petrópolis, 1990, 182 p.

Tomo 3 – *La Iglesia Católica durante la construcción del socialismo en Cuba*, por Raúl Gómez Treto, DEI, San José, 1987, 126 p.; edição Inglesa por Orbis Books, New York, 1988; edição portuguesa por Paulinas, São Paulo, 1989

Tomo 7 – *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, por María Alicia Puente Lutteroth (compiladora), Colección de historia, Editora JUS - CEHILA, México, 1993, 262 p.

Tomo 11 – *Historia del Pueblo de Dios en Nicaragua*, por Angel Arnáiz Quentana, Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, Manágua, 1990, 192 p.

Tomo 12/1 – *Da Iglesia costarricense entre Dios y el César*, por Miguel Picado, San José, Costa Rica, Editorial DEI, 1989 (2a.ed.), 159 p.

Tomo 12/2 – *La Iglesia costarricense entre el pueblo e el Estado. De 1949 a nuestros días*, por Miguel Picado, San José, Costa Rica, Ediciones Guayacán, 1989, 323 p.

Tomo 17 – *La Iglesia en el Peru*, por J.; Klaiber, PUC del Peru, 1988.

Tomo 18 – *La Iglesia católica en Bolivia*, por J. Barnadas, La Paz, Librería Juventude, 1976.

Tomo 19 – *Historia del Pueblo de Dios en Chile. La evolución del Cristianismo desde la perspectiva de los pobres*, por Maximiliano Salinas, Ediciones Rehue-CEHILA, Santiago de Chile, 1987, 195 p.

Tomo 20 – *500 años de Cristianismo en Argentina*, por María C. Liboreiro, H. Brito, E. Mignone, F. Mallimaci, Mercedes Moyano, Leonardo Pérez E., D. Ochoa, M. Alga, N. R. Amestoy e Floreal H. Forni, Centro Nueva Tierra, Buenos Aires,1992, 526 p.

[448] Para uma descrição mais detalhada sobre cada obra veja <http://ospiti.peacelink.it/zumbi/memoria/cehila/projetos.exe>. Acesso em: 10/01/2005. Não foi possível conseguir uma listagem atualizada da publicação. Além dos dados desse site na Internet, foram consultados Boletins de CEHILA e informação obtida por correspondência eletrônica com Eduardo Hoornaert em 19 maio 2007.

Tomo 22 – *La Iglesia en el Paraguay. Una historia mínima*, por Margarita Durán, RP Ediciones, Asunción, 1991, 150 p.

Também sobre o Paraguai foi publicado: *La Iglesia en el Paraguay: una História Mínima*, por M. Durán, Assunção, RP Ediciones, 1991.

Tomo 23 – *On the Move. A History of the Hispanic Church in the United States*, por Moisés Sandoval, Orbis Books, New York, 1990, 152 p.

Tomos 25 e 26 – *Historia del Protestantismo en América Latina*, por Jean-Pierre Bastian, Ediciones CUPSA, México, D.F., 1990 (2a. ed.), 308 p.

Foram publicados ainda:

Seeds of Promise: The Profetic Church in Central América, por G. Meléndez, New York, Friendship Press, 1990.

La Iglesia de los pobres en América Central, por P. Richard, & G. Melendez, DEI, San José, Costa Rica, 1982. O tema é retomado em: *Bem-Aventurados os que têm fome de Justiça (a vida da igreja na américa central)*, por J. Meier , Paulinas, São Paulo, 1985

Gracias a Dios que comí. El Cristianismo en Iberoamérica y el Caribe, siglos XV-XX, por Maximiliano Salinas Campos, Ediciones Dabar, México, DF, 2000, 614 p.

História do Cristianismo no Caribe, por Armando Lampe, Vozes, Petrópolis, 1995.[449]

Dos Mundos enfrentados, por R. De Roux, Capacitar, Cinep, 1990

NOVOS PROBLEMAS E OBJETOS

> *CEHILA assumiu como pressuposto que a história do Catolicismo na América Latina foi uma história de imposição e de conflito, em que, quem trazia a mensagem cristã, o branco, o europeu, o missionário, o colonizador nunca respeitou o lugar, a cultura, a fé do índio e do negro, nem de seus descendentes. A História da Igeja na América Latina, quando se escreveu, foi escrita como a História do triunfo do Cristianismo sobre o paganismo, da vitória do branco sobre o índio, da civilização sobre a barbárie.*[450]

O envolvimento de Dussel com a equipe de CEHILA foi como que o de um rastilho de pólvora aceso provocando positiva reação de busca e pesquisa por desvendar essa nova forma de elaborar a História da Igreja na América Latina, pois novos objetos, novos problemas, novas fontes, novas perguntas começaram a instigar a todos nessa nova abordagem promovendo

[449] O livro de Salinas acima e o de Lampe foram incluídos na listagem de História Mínima de CEHILA por sugestão de Eduardo Hoornaert, considerando (1) o espírito dos livros; e, (2) o projeto "Uma História do Cristianismo", coordenado por ele como um projeto ulterior da CEHILA (desde 1982).

[450] BEOZZO, José Oscar. História da Igreja na América Latina. In: *Boletim da CEHILA*, nºs 12-13, p. 14, mar. 1978.

um amplo e intenso debate interno na CEHILA para discutir temas além destes que apresentei até agora neste capítulo. Textos começaram a ser escritos como resultado dessas inquietações, sendo publicados de diversas formas, mas especialmente por intermédio do Boletim da CEHILA.

Dez anos depois de fundada CEHILA realizou-se na cidade do México a I Conferência Geral de História da Igreja na América Latina, quando se pôde debater em torno de alguns pólos problemáticos que iam surgindo até então na trajetória da construção da "História Geral".[451] O primeiro pólo, como não poderia deixar de ser, trata da **História desde o povo**, que tinha suporte em duas linhas de ação em CEHILA naquela ocasião – a ala conservadora, pouco presente na I Conferência e que tendia para a hegemonia na História da Igreja na América Latina; e a ala que buscava uma posição científica articulada aos interesses populares que ia em caminho diverso da História escrita sob a óptica dos vencedores.

Mas havia também a **relação entre investigação e autoridade**, indicando não haver autoridade dentro da Igreja Católica habituada a se curvar diante da História e os historiadores que realizam o seu trabalho, gerando, assim, tensões, proibições e até perseguições, advindas da inaceitação, por parte da Igreja, do que estava sendo escrito a respeito dela própria.

A **História ecumênica** foi outro pólo de atenção da I Conferência, mesmo porque desde o início de sua trajetória para Dussel a Igreja (iniciada com maiúscula) era a Católica e, com a equipe da CEHILA, essa fronteira começa a ser rompida, especialmente com a presença do protestante Hans Juergen Prien, de Hamburgo, Alemanha, que apresentou uma preleção sobre o assunto nesta I Conferência, mostrando a diversidade com que se interpretava a visão ecumênica da Igreja.

> Por um lado se exige uma História do Cristianismo, como fenômeno único e unificado, e que necessita superar os estreitos limites das

[451] Os pólos problemáticos a seguir relatados foram baseados em DUSSEL, Enrique. Algunas reflexiones sobre la I Conferencia General de Historia e la Iglesia em América Latina. In: *Boletim CEHILA*, n. 26, p. 4-9, ago. 1984-jan. 1985.

> igrejas divididas em sua longa história européia; de outro lado se indica que uma tal visão é adiantar-se à realidade histórica, e, por isso, é necessário escrever as Histórias das 'Igrejas realmente existentes' – considerando as suas divisões e a partir de suas próprias tradições – porém com espírito ecumênico (isto é, de abertura, respeito, etc.). A história da Igreja Católica na América Latina e os Protestantismos, então, serão vistos de maneira unitária (visão ecumênica militante) ou todavia separadas em espírito de unidade (visão de exposições justapostas).[452]

Outro pólo foi o **compromisso científico e compromisso eclesial**, que também eram pólos em constante tensão, ainda que não fossem excludentes. Aqui residem diversas questões, tais como aos que laboram pelo interesse da comunidade científica que não ficam isentos dos condicionamentos ideológicos, acontecendo o mesmo com os historiadores ligados à Igreja. Mesmo no caso dos cehilianos seria necessária uma supervisão de cada um para se evitar uma "apologética de esquerda". Houve também a reflexão sobre os riscos de certas "hipóteses", tais como produzir a História a partir dos pobres, desviarem a operação histórica de seu caráter científico par o caminho de uma descrição ideológica. Concluindo-se que não pode haver ciência sem "contaminação" ideológica, mas também não se pode negar a "boa História", na compreensão de Riolando Azzi, não sendo apenas ideológica aquela que responde a uma comunidade concreta, tal como uma igreja, não ficando, assim, isenta a própria ciência de sofrer condicionamento ideológico, mesmo assim, não se pode negar a existência de um método científico.

Outro pólo que foi destaque nesta I Conferência foi a discussão que girou entre escrever uma **História acadêmica** ou uma **História popular**. Temos aqui uma parte do dilema envolvendo o público alvo ou destinatários da História que estava sendo produzida. E aqui a opção estaria palmilhando entre a produção de uma História da Igreja mais voltada à academia ou buscar a escrita de uma História para atender o ambiente pastoral ou mesmo o povo comum. Isso é um fator seletivo chave pois determina a escolha dos métodos, temas, da própria linguagem, entre outros critérios. Na discussão desse tema, os brasileiros deram sua contribuição e influência focalizando que era essencial

[452] Ibid., p. 6. Aspas de Dussel.

para a História da Igreja na América Latina ter como seu destinatário o próprio povo, que devia ser também autor da História. O assunto foi tão importante para a comitiva brasileira, que em sua literatura Eduardo Hoornaert procura defender essa abordagem do povo ser o autor da sua própria história, especialmente com a vertente da História Popular.

A **mulher na História da Igreja** também foi um pólo discutido, embora Dussel dê menor espaço para esse tema. E aqui é possível ver, de forma consciente ou inconsciente, a considerável tensão entre interesses machistas com a exclusão da mulher da História da Igreja e conscientização que estava em crescimento indicando uma História da Igreja desde o ponto de vista feminista. A discussão girou em torno de se pensar na inserção da mulher não apenas como um capítulo separado, mas como um elemento impulsor que deveria dar vida à totalidade da operação histórica.

A I Conferência teve mais um pólo de tensão ao discutir o que era o **diálogo interdiciplinar**. Temos aqui duas possibilidades – (1) os que se envolvem na elaboração da História da Igreja levando em conta apenas o método histórico e seu ferramental próprio; e, (2) os que se valem para a mesma tarfa de uma ação multidisciplinar dialogando com a Sociologia, Economia, Teologia, etc. A primeira possibilidade pode gerar uma História autônoma e supostamente completa, sem considerar as diversas facetas dos fatos concretos ocorridos que outras ciências poderiam demonstrar, levando à perda da significação histórica. A segunda possibilidade pode levar o labor histórico a se desviar caindo numa História Social. Todas estas discussões deixaram os temas em aberto de modo a constantemente cada um destes temas isolados ou em conjunto voltar na agenda de discussão de CEHILA em seus encontros futuros.

Além desses pólos de tensão, é possível destacar para fins de registro a questão do **destinador** e do **destinatário** que também mereceu espaço nas discussões e desde a primeira reunião em 1973 em Quito. O destinador é aquele que enuncia ou destina o discurso historiográfico e o

destinatário é para quem o discurso é destinado ou dirigido.[453] Do lado do destinador (historiador) busca-se demonstrar o seu comprometimento com o mundo colonzados, sendo ele próprio um colonizador, na escrta da História oficial da Igreja. O destinador tradicional da História da Igreja na América Latina não deveria ser considerado errado pelo fato de ter sido estrangeiro, mas por ser portador *de uma ideologia que o impedia de enxergar o conflito na sociedade e, por conseguinte, na Igreja.* Sua ideologia poderia, por exemplo, ser a da Teoria do Desenvolvimento que visualizava a América Latina pela janela européia ou mesmo norte-americana, que foi internalizada pelos historiadores que acabaram produzindo uma História "contaminada". Por outro lado, mesmo no projeto da escrita da História a partir do pobre, Eduardo Hoornaert demonstra duas insuficiências. Em primeiro lugar será preciso força de vontade para a superação do "anti-discurso nacionalista", que poderia se afirmar como a História da Igreja Latino-americana de ser escrita por latino-americanos e do ponto de vista latino-americano. Embora CEHILA naquele momento tivesse um empuxo com desacado toque nacionalista ou, até melhor, reginonalista, seria preciso superar isso procurando *analisar com mais profundidade a raiz das relações entre a América Latina e o mundo central (Europa, Estados Unidos)*. Em segundo lugar, temos o *enfoque populista, romântico ou idealista à la 'Jean–Jacques Rousseau': o índio paradisíaco, o povo bom, o pobre no qual colocamos nossa imaginação do paraíso perdido*. Para Hoornaert isso somente poderá ser superado por intermédio de uma *convivência mais demorada no meio dos pobres* de modo a conduzir o destinador a se distanciar de sua própria imaginação, deixando de lado um discurso baseado na "egologia" indo em direção a um discurso que tenha como ponto de partida no "outro" a ponto do rosto do "outro" se tornar a revelação do "Outro transcendente".

No lado do destinatário Hoornaert lembra *que o projeto CEHILA se destina, em primeiro lugar, a restituir aos pobres uma consciência histórica que estes não conseguem facilmente recuperar* e para que isso ocorra ele

[453] Veja HOORNAERT, Eduardo. A questão do destinador e do destinatário. In: *Boletim CEHILA*, nº 14-15, set. 1978, de onde tirei as citações a seguir.

apresenta duas vias: (1) do discurso analítico ao discurso "heróico", significando que, ainda que seja necessário o discurso analítico como um instrumento organizador da História, será preciso proceder um discurso popular iminentemente heróico obedecendo caminhada em que um herói vence, em primeiro lugar, os obstáculos e, em segundo lugar, chega à vitória; (2) mas também será preciso navegar da expressão verbal para a não-verbal. O discurso verbal está mais associado à dominação que "toma a palavra" como a manifestação da tomada de poder. Com o pobre será preciso ir mais além superando o discurso verbal com o uso do não-verbal, pois eles "enxergam" pelo olhar, pelo gesto, pelo contato, pelo ouvido. Aqui entra um dos focos que mais tocaram Hoornaert que é a literatura popular como a de cordel. Por isso tudo será preciso entender que *escrever uma História 'desde o pobre' implica também fazê-la 'para o pobre', sob pena de incongruência*.[454]

Será preciso aprofundar mais um pouco o espaço para a **História Popular**, e agora com mais detalhes do que já foi apresentada, pois acabou sendo alvo de empreendimento por Eduardo Hoornaert, mas também por Maximiliano Salinas. A História Popular também ficou conhecida como **CEHILA Popular** e está ligada diretamente à questão dos destinatários da História que estava sendo produzida, que foi preocupação desde a reunião fundadora da CEHILA em janeiro de 1973, em Quito. A questão se resumia nas perguntas: *Para quem vamos produzir uma História da Igreja na América Latina 'a partir do povo'? Se nosso ponto de partida básico consiste em escrever a História do povo, das classes oprimidas, não será lógico orientar essa produção para o mesmo povo? Como realizar isso na prática?*[455] Neste caso, o povo deveria ser tanto objeto de pesquisa, como matriz epistêmica que vai determinar as perguntas historiográficas, quanto o próprio destinatário. Assim temos,

[454] MARROQUÍN Z., Enrique. Algunas cuestiones metodológicas para una Historia de la Iglesia. In: *Boletim CEHILA*, n. 26, p. 10, ago. 84-jan. 85. Destaques do autor.

[455] HOORNAERT, Eduardo. A caminhada da CEHILA popular. In: *Boletim da CEHILA*, n. 25, p. 9, jan.-jul 1984.

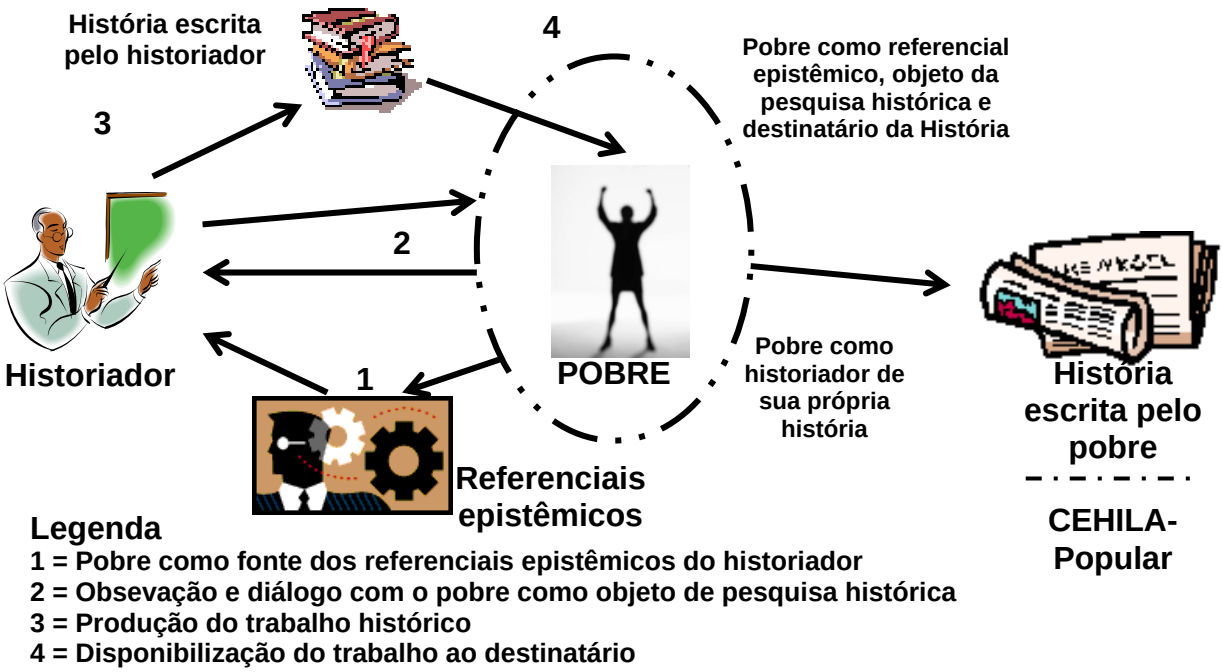


Figura 17 – CEHILA-Popular: o pobre como fonte e destinatário da História

Isso tudo foi sendo amadurecido, especialmente porque os volumes que estavam sendo preparados da "História Geral" iriam ser caros, volumosos e com forte toque acadêmico, com inúmeras citações de rodapé, além da *questão do próprio preço de uma obra em onze volumes, com mais de cinco mil páginas* tornava *o empreendimento obviamente inacessível à maioria mesmo do público letrado habituado à leitura*.[456] Dois anos após, em 1975, no encontro de CEHILA em Salvador, Bahia, foi, então, criado o então chamado "Projeto Edição Popular." Hoornaert lembra que se falava na ocasião sobre a necessidade de *devolver ao povo a sua memória de escravidão e resistência, em fazer com que os intelectuais do povo assumam aos poucos o projeto CEHILA e seu modo específico de encarar a história da Igreja a partir das classes subalternas e em considerar a memória não apenas como sonho saudosista do passado mas trabalho ativo orientado para o futuro*.[457] Mas também foram produzidos textos maiores, como o livro de 110 páginas com

[456] BEOZZO, José Oscar. História da Igreja na América Latina. In: *Boletim da CEHILA*, n.12-13, p. 16, mar. 1978.

[457] Ibid., p. 16.

mais de 20 mil exemplares vendidos na época, intitulado “Não se pode servir a dois senhores”, que influenciou muitas pessoas que, certamente, não teriam vontade ou até coragem de abrir os pesados volumes da edição acadêmica da “História Geral”.

Entre 1975 e 1978 eram produzidos folhetos de literatura de cordel, foram 10 folhetos lançados pela Editora Vozes. Era o povo contando a história do próprio povo, o pobre evangelizando o próprio pobre e o intelectual do povo ensinando como a memória é um trabalho nas comunidades cristãs.[458]

A CEHILA Popular visava, portanto, traduzir em linguagem acessível a História da Igreja na América Latina de modo que as pessoas pudessem encontrar sua identidade por intermédio da própria História. Beozzo consegue resumir os propósitos da CEHILA Popular indicando que se buscava

> uma versão da história em linguagem mais simples, ilustrada e de baixo custo; buscando valer-se de gênereos literários e de veículos de transmissão já presentes na tradição popular, como a literatura de cordel no Nordeste brasileiro; chamando poetas, compositores e artistas populares para colaborar na terefa de ‘escrever’, narrar e ilustrar a história. A CEHILA Popular representa [...] um passo fundamental, pois visa à reapropriação da história pelo próprio povo e [...] a que este mesmo povo seja capaz de tomar a palavra, tanto para narrar, como para construir no presente sua própria história, através de sua organização e de suas lutas, iluminadas e animadas por seu passado redescoberto e reconquistado. [459]

A CEHILA Popular foi muito intensa no Brasil sob a coordenação de Eduardo Hoornaert, que deu o seu depoimento afirmando que depois de entregar a coordenação da CEHILA-Brasil a Virgílio Neto e depois a José Oscar Beozzo, ele se dedicou ao que pensava ser de fundamental importância para os seus esforços

> no sentido de se re-escrever a história da igreja no Brasil. A partir de diversas experiências de vida, fiquei convencido que a história de uma igreja por tantos Séculos comprometida com o poder hegemônico só teria condições de mudar no momento em que pessoas do povo comum tomassem consciência de como ela se efetivou. Falei com amigos e amigas sobre esse assunto, e decidimos formar uma ‘equipe’ dentro dos quadros da CEHILA. O pensamento acerca da formação de uma consciência histórica no meio do povo nos levou

[458] Ibid., p. 10.

[459] BEOZZO, José Oscar. As Américas negras e a História da Igreja: questões metodológicas. In: CEHILA, 1987, p. 29.

> naturalmente a procurar os 'intelectuais do povo'. Uma colaboradora da equipe sugeriu que organizássemos os assim chamados 'encontros de poetas populares', com a ajuda de um pequeno subsídio proveniente da Europa. Formalmente, nossa iniciativa dependia da CEHILA Latino-Americana, mas praticamente mantinha laços vitais com a CEHILA-Brasil. Entre 1981 e 1991 foram realizados dois encontros de poetas populares por ano em diversas cidades do Nordeste, do Ceará até Alagoas. Os poetas populares produziram uma literatura muito diversificada, entre biografias, calendários, breves histórias, versos, a maior parte redigida no estilo da literatura de cordel.[460]

Hoornaert ainda menciona que a CEHILA Popular chegou a empreender diversos simpósios, tal como os de Lagoa Seca, no Estado da Paraíba: de 18–20 de fevereiro de 1983, sobre José Antônio Maria Ibiapina (Padre Mestre Ibiapina).[461] Em 1984 e 1985 foram realizados mais dois simpósios.[462] Em 1986 houve outro simpósio em João Pessoa.[463] Em 1987 foi realizada a quinta edição do Simpósio, na cidade de Salvador, Bahia.[464] Com o tempo descobriu-se que a tarefa de uma produção histórica a partir do povo, para o povo e eventualmente produzida pelo próprio povo é complexa, mesmo porque novas questões foram surgindo como a da natureza antropológica para responder a pergunta "o que significa a cultura popular?" Mas também era preciso encontrar respostas para a questão eclesial: "como caminhar para um novo modelo de igreja?" Respostas para a questão política: "como evitar a manipulação política do projeto?" E não ficou de fora a questão social: "como evitar o populismo, tão freqüente neste tipo de trabalho?"[465] No fundo haviam

---

[460] "Uma breve História de CEHILA-Brasil", publicado em <http://www.cehila-brasil.com.br/Biblioteca/Arquivo_18.doc>. Acesso em: 19/05/2007. Destaques do autor.

[461] Tendo como resultado a publicação da obra: DESROCHERS, Georgette; HOORNAERT, Eduardo (orgs.). *Pe. Ibiapina e Igreja dos Pobres*. São Paulo: CEHILA/Edições Paulinas: 1984.

[462] Resultando na obra: SILVA, Severino Vicente da (org.). *A Igreja e a Questão Agrária no Nordeste – subsídios históricos*. São Paulo: Paulinas, 1986.

[463] Com o resultado da publicação de: SILVA, Severino Vicente da (org.). *A Igreja e o Controle Social nos Sertões Nordestinos*. São Paulo: Paulinas, 1988.

[464] Tendo como fruto a publicação de: CEHILA-Popular, *História dos Africanos na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1988. A introdução a este volume vem assinada Equipe CEHILA-Popular, listando a seguir os nomes que a compunham naquele momento: Adélia Oliveira de Carvalho, Cândido Costa e Silva, Domingos Sávio Menezes Carneiro, José Antônio Basso, Paulo Maria Tonucci, Severino Vicente da Silva (Biu) e Eduardo Hoornaert (coordenador).

[465] HOORNAERT, Eduardo. A caminhada da CEHILA popular. In: *Boletim da CEHILA*, n. 25, p. 11, jan.-jul 1984.

dois projetos paralelos em operação – "História Geral" e "História Popular" e isso sem contar ainda com a "História Mínima". Assim, é possível avaliar esses dois projetos pela tabela comaprativa a seguir:

Dussel / CEHILA	CEHILA-Popular / Hoornaert[466]
acadêmica	popular
grandes tomos da História da Igreja	história popular / literatura de cordel / folclore
obter reconhecimento da academia	servir à caminhada do povo pobre das comunidades
cientificidade do percurso metodológico	escrita pelo e a partir do povo, sem necessidade de cientificidade
Produzida por profissionais	produzida pelo povo / literatura de cordel, folclore, etc.
linguagem acadêmica	linguagem popular
o "pobre" como categoria conceitual	o "pobre" como existência convivencial
o pobre como objeto de definição conceitual (Gutiérrez)	o pobre definido por ele mesmo e partir dele próprio (Rolim)
realidade acadêmica e conceitual	realidade existencial
História acadêmica objetivante	História investigativa existencial
o pobre que aspira a libertação (Gutiérrez)	o pobre que luta por saúde (Rolim)

Quadro 16 – Comparação entre CEHILA e CEHILA-Popular

Prosseguindo nesta parte, preciso mencionar que na História dussel-cehiliana há uma **mudança de lugar**, que provoca uma **mudança de olhar**. Sobre isso Beozzo afirmou que *além do pressuposto do conflito, CEHILA optou por escrever a História não a partir do lugar da instituição que seria o lugar do poder e da dominação, mas a partir do lugar ocupado pelo índio, pelo negro, pelo pobre, pela mulher. A mudança de lugar provoca uma mudança de olhar*.[467] Isso leva em conta a leitura dupla – de um lado temos o colonizador, o missionário, que vieram para conquistar, subjugar; de outro lado temo o indígena. Se para os primeiros houve conversão dos segundos, para esses, traição. Beozzo explica que a *conversão e traição, neste contexto, são conceitos relativos ao ponto de vista a partir do qual o 'fato objetivo' é observado*.[468] Por exemplo, se um índio aceitava a mensagem do misionário e

[466] As idéias aqui alistadas sobre os conceitos de Eduardo ultrapassam o projeto original CEHILA-Brasil, alcançando a atual fase de sua trajetória, que chamo de "fase existencial", perceptível em diversos relatos de Eduardo Hoornaert In: SAMPAIO, 2004.

[467] BEOZZO, José Oscar. História da Igreja na América Latina. In: *Boletim da CEHILA*, n. 12-13, p. 14, mar. 1978.

[468] Ibid., p. 14. Aspas do próprio autor.

a imposição do colonizador, era considerado um convertido, um conquistado, respectivamente pelo missionário e colonizador, mas para o seu povo era considerado um traidor. Um mesmo fato visto por dois ângulos diferentes, por duas concepções diferentes, conforme o diagrama a seguir:

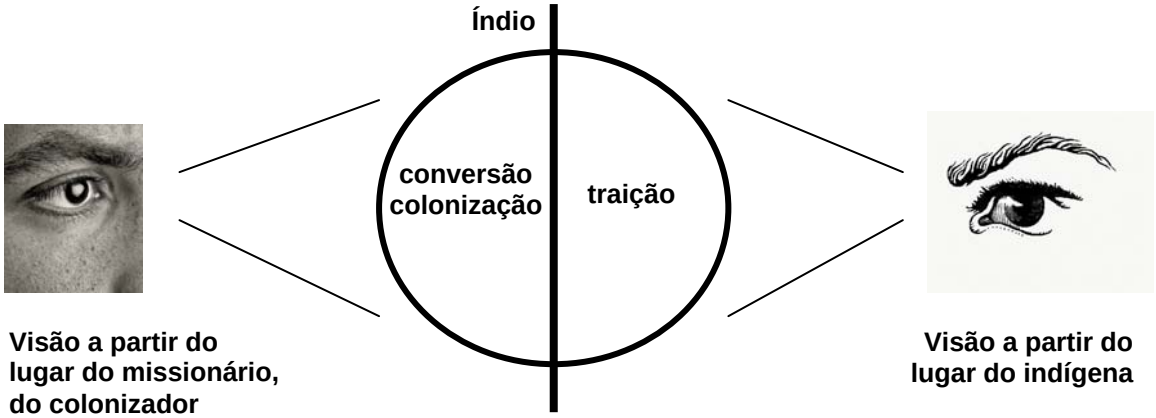


Figura 18 – Duas leituras do mesmo fato "objetivo"[469]

Quando, na História oficial da Igreja, são mencionados os índios de paz, índios das igrejas, índios mansos, na realidade seriam considerados traidores pelos seus irmãos que, por não terem se subjugado ou terem sido "convertidos" estavam na condição de escravidão, de derrotados na guerra empreendida pelos colonizadores e na conquista das almas empreendida pelos missionários. Mas essa dupla visão de um mesmo fato não ficou restrita ao momento em que os fatos estavam se construindo, ela também atinge o ponto da análise da colonização/evangelização quando autores da História institucional da Igreja procuram triunfalmente demonstrar a vitória da Igreja no empreendimento evangelizador e civilizatório. O que ocorre aqui é o que Beozzo chama *problemática não tanto do objeto a ser estudado, mas do sujeito que estuda*.[470]

Nesta linha de mudança paradigmática na operação da História houve necessidade também de se buscar novas fontes, além de ampliar a

[469] Ibid., p. 14. Adaptações pelo autor desta tese.

[470] Ibid., p. 15.

pesquisa na *tradição oral, na arte dos santeiros populares, nas festas, nos cânticos populares*, [471] para conseguir material que viesse atender as exigências da construção da "outra" História da Igreja na América Latina. Mas também foi necessário mudar a maneira de ler os documentos oficiais exigindo uma releitura a partir dos novos fundamentos históricos, pois a documentação descritiva do triunfalismo da Igreja, do massacre promovido pelos colonizadores, confirmava na realidade o inverso se visto desde o "Outro" oprimido e é nisto que a História precisaria se fundar para ser escrita. Assim a História dussel-cehiliana tem explícita tanto a determinação do lugar do historiador, quanto a intencionalidade de sua operação histórica.[472]

É ainda preciso trazer à luz o fato de que o empreendimento dussel-cehiliano, logo no princípio das discussões, compreende que será necessário **estender sua visão para além da fronteira latino-americana**, onde também existe o "Outro" oprimido, esquecido e abandonado, que não é "privilégio" apenas latino-americano. Assim, na IV Assembléia, que ocorreu em dezembro de 1976, no Panamá, entendeu-se que era preciso abrir CEHILA para a realidade das Igrejas da África e da Ásia, e nessa Assembléia é decidido que a História que estava sendo escrita teria um volume a mais, o XI que seria dedicado para tratar da Igreja nas Filipinas, Angola e Moçambique.

Nas discussões de CEHILA, foram descobertos também os **outsiders**, isto é, historiadores e/ou sociólogos que de uma ou outra forma comungam com a postura assumida pela CEHILA na abordagem da História da Igreja, tais como, para citar exemplos brasileiros, Ralph della Cava, Scott Mainwaring,[473] Paulo J. Krischke, Rowand Ireland e Ken Serbin.

Como se pode observar por tudo o que foi apresentado até este momento, a História dussel-cehiliana representava uma **ruptura em diversos**

[471] Ibid., p. 15.

[472] Ibid., p. 16.

[473] Que escreveu o livro *Igreja Católica e política no Brasil – 1916-1985*, publicado em São Paulo, pela Editora Brasiliense, em 1989.

sentidos.[474] Em primeiro lugar a ruptura foi com a tradição anterior, em que o povo era mero objeto de uma História escrita sob o olhar eurocêntrico em que a Igreja da América Latina era considerada como extensão da cristandade (para usar o termo dusseliano) ibérica (hispano-lusitana) nos seus empreendimentos a partir do Séulo XVI e, pior ainda, como uma capítulo a mais na expansão e conquista missionária num ambiente em que o Cristianismo, assim entendido pela Igreja, perdeu a sua pureza se "contaminando" ao contato com o índio e com o negro e, neste último caso se "contaminou" com o paganismo e superstições vindas da África. Mas também rompeu, em segundo lugar, com a tradição colonialista da Igreja na América Latina e com uma visão romântica e episódica da História. Em terceiro lugar, rompeu também com uma História dentro dos limites de cada país e, por isso, História isolada, daí a História dussel-cehiliana ser geral. Na quarta ruptura temos o afastamento da concepção histórica que privilegiava a Igreja-instituição que, por sua natureza, relegava ao esquecimento o povo, leigo e incapaz. Em quinto lugar, será preciso lembrar que houve também uma ruptura epistemológica, seja por partir desde o povo, pobre e oprimido, seja por não buscar a leitura de uma Igreja isolada e autônoma, mas inserida na tecitura da vida econômica, social e política latino-americana. Mas também será preciso destacar, fora do texto de Beozzo, que uma das principais rupturas foi em transformar a História não apenas num texto escrito, sem vida, um amontoado de papel que poderia ser lido por desocupados e diletantistas de uma visão museológica do passado. A História dussel-cehiliana, como afirmei em todo texto até aqui, é profética, militante, escatológica, que exige engajamento, ação responsável em busca de um futuro esperançoso da libertação do "Outro", pobre e oprimido.

Muito ainda poderia ser apresentado e discutido sobre as discussões metodológicas e operativas empreendidas durante a vida da CEHILA, e aqui a minha sensação é como a do Apóstolo Paulo em sentido inverso – Paulo disse que desejava partir [encerrar a sua vida], mas no fundo também expressou o desejo de ficar na convivência com seus afilhados na fé;

[474] Essas rupturas estão discutidas em BEOZZO, José Oscar, História da Igreja na América Latina. In: *Boletim da CEHILA*, n. 12 -13, p. 10, mar. 1978.

no meu caso: eu quero ficar um pouco mais com Dussel-CEHILA e expor muitas descobertas que tenho conseguido em minhas pesquisas, mas preciso partir pelo prêmio da soberana vocação, que é concluir esta tese e me manter no foco em expor a trajetória de Dussel na construção de sua “outra” História da Igreja na América Latina. Assim, vamos agora transitar ao último capítulo, dedicado a descrever os principais elementos históricos de Dussel em sua construção da “Alter”-História.

Capítulo 4

A “outra” História da Igreja na América Latina – a Alter-História de Enrique Dussel

Escrever História é gesto político, pois significa reler o seu passado, quase sempre com perguntas do presente e projetos para o futuro. A pretensa neutralidade científica representou muitas vezes uma postura do imobilismo no presente de apoio ao ‘status quo’. Pode-se aliar rigoroso método de investigação, com paixão por aquilo que se faz. Dissemos que escrever a História é gesto político, tanto quanto deixar de escrê-la ou ainda levar a crer que não há simplesmente História a ser escrita.[475]

Até aqui temos visto que a opção histórica de Dussel em relação à Igreja na América Latina não é partir da instituição, opção comum entre os historiadores positivistas. Parte dos fundamentos dusselianos já foram expostos no capítulo dois e agora chegou o momento de concentramos a atenção no que posso chamar de núcleo de seu empreendimento histórico que é ter um modelo de História fundado a partir do ator esquecido pela estrutura da Igreja – o Outro, pobre, oprimido, colonizado – construindo, portanto, uma “outra” História da Igreja na América Latina. No presente capítulo será possível delinear com mais detalhes como Dussel chegou a esse fundamento e como é possível diferenciar mais precisamente a “outra” História, da História meramente História da Igreja.

[475] BEOZZO, José Oscar. História da Igreja na América Latina. In: *Boletim da CEHILA*, n. 12-13, p. 8, mar. 1978.

DA ONTOLOGIA DA NEGAÇÃO À ALTERIDADE INCLUINTE

Um homem particular existente jamais é uma idéia, sua existência é algo absolutamente distinto da existência pensada de uma idéia.[476]

No segundo capítulo fiz uma apresentação sobre a elaboração do núcleo fundante da construção da História dusseliana, especialmente quando mencionei o método da analética como superadora do sistema. Agora será necessário retomar esse assunto fazendo uma breve apresentação sobre a trajetória de Dussel em busca dos fundamentos para seu empreendimento. Em primeiro lugar é preciso aqui relembrar uma das limitações desta tese já mencionada na sua introdução – não será possível aqui tratar de todos os detalhes da filosofia de Dussel, mas apenas os que fazem referência ou estão ligados diretamente ao empreendimento histórico que levou ao projeto de "História Geral" com a equipe de CEHILA. Fazer um mapeamento do percurso dusseliano em sua construção filosófica, posso dizer depois de cerca de mais de três anos lendo textos de nosso autor, é um empreendimento impossível para um só autor e num curto espaço de tempo, dado o seu volume e seu espectro de abrangência e a trama de sua tecitura.[477] Por isso mesmo, procurarei aqui mostrar apenas indicativamente os principais saltos ou cenários conceituais que conduziram Dussel ao que chamo de "Alter"-História.[478]

Poderemos observar em nosso resumo a seguir que, ao longo de sua busca em compreender o contexto latino-americano, Dussel promove um desmascaramento ideológico nos níveis do ser e da totalidade ao longo da história da filosofia ocidental. Assim, o pensamento dusseliano acaba se constituindo a culminância de um processo de superação do pensamento grego, medieval, moderno e europeu contemporâneo (para mostrar a

[476] KIERKEGAARD, Sören, *Post-scriptum*, p.221 apud *MFL*, p. 153.

[477] Dentro da coleção de textos, especialmente teses e dissertações, sobre Dussel e seu pensamento, posso citar duas teses como exemplo (de mais de uma dezena que consegui obter) que sozinhas totalizam 1396 páginas (VILLA, 1993, com 687 p.; NOVOA, 2001, com 708 p.) e cada tese apresenta suas limitações em seu texto. Isso só para demonstrar a necessidade de mais estudos sobre nosso autor.

[478] Uma discussão mais detalhada sobre o percurso dusseliano pela filosofia desde o período grego até chegar às suas conclusões na alteridade poderá ser encontrada em RUIZ, 2003.

profundidade em que mergulhou nosso autor) a partir do horizonte existencial que ele chama de periférico e em particular a América Latina. É claro que Dussel ainda fica retido em ferramentas conceituais que ele mesmo procura rejeitar ao longo dessa trajetória, pois ele demonstra, ao pretender sair da tradição filosófica ocidental, certa suspeita de que a linguagem filosófica ocidental que precisa utilizar não é portadora do sentido mais profundo e originário da vida e existência latino-americana, mesmo assim, ele se vê na necessidade de aproveitar essa própria linguagem e concepção ontológica e totalizante, mesmo com seus vícios, e busca, inclusive a sua superação criando, ao longo de seu pensamento e descobertas, um léxico próprio como tenho demonstrado ao longo desta tese. Sobre isso ele mesmo lembra que a tarefa que tinha pela frente não era simples, pois *em primeiro lugar, como filósofos latinoamericanos do passado devemos partir da filosofia aprendida, européia, a única que em verdade se exercia em nosso mundo contemporâneo. Como do profundo de uma mina era necessário subir, passo a passo, até chegar à superfície*.[479]

Fora isso, é possível descobrir que a abordagem de Dussel, embora se utilize de outros aparatos conceituais da filosofia ocidental, além da linguagem a que me referi há pouco, não se dá por satisfeita em repetir ou imitar os conceitos dessa filosofia apenas acrescentando alguma novidade. Ele promove profunda e radical modificação no repensar de suas bases, e aí sugem novos conteúdos, nova hermenêutica, descoberta de novos (eu diria antigos) atores esquecidos pela filosofia ocidental opressiva e colonizadora, que vê o ser de cima para baixo, surgindo, assim, um pensamento novo, original, genuíno, pensado a partir da periferia, como Dussel mesmo prefere dizer em suas obras. Neste ponto me permito discordar de Dussel em manter o uso da expressão “pensar a partir da periferia”, pois pensando “dusselisticamente” se a filosofia ocidental acaba caindo no eurocentrismo tornando o resto do mundo periferia e a América Latina (incluindo África e Ásia) como a periferia da periferia, e se continuarmos falando que devemos pensar a partir da periferia, estaremos reforçando o eurocentrismo e, no momento, o

[479] *ELL I*, p. 11.

norte-americanocentrismo, por que não depurar nosso vocabulário e falar simplesmente “pensar a partir da América Latina”. No fundo se desenvolvermos a visão de mundo a partir da América Latina quem vai ficar na periferia será a Europa, os Estados Unidos, enfim o que se chama comumente de Primeiro Mundo. Outra lição que poderemos aprender aqui é devemos evitar cometer com os outros povos (Ásia, África) a mesma agressão que sofremos como latino-americanos impondo sobre eles uma cosmovisão total e absolutizante.

Em sua trajetória Dussel, segundo Miranda Regina,[480] promove uma tarefa destrutiva e, ao mesmo tempo, outra tarefa construtiva. Destrutiva em relação à tradição filosófica européia representada por uma ontologia operada pela dialética e pelo eurocentrismo da filosofia mercantilista colonial. Neste sentido, o que Dussel empreende é uma exposição crítica da evolução da tradição filosófica ocidental desde a filosofia grega antiga até os dias de nossa geração, assim, ele vai seguindo em sua trajetória, tais como a dialética aristotélica, a patrística, a tradição cartesiana, hegeliana, heideggeriana, filosofia de Lévinas. Estes são momentos importantes da evolução filosófica ocidental, em que são dados saltos qualitativos e que, neles, Dussel se apóia para postular o que para ele é a superação que coloca as bases do pensar latino-americano e da periferia em geral como Filosofia da Libertação e nisso está a sua promoção de uma tarefa construtiva.

Creio que Dussel não concordaria no momento com a expressão “tarefa destrutiva”, pois o termo “destrutivo” poderá significar que o que foi obtido foi eliminado, suprimido, esquecido, suplantado. Creio que ele prefereria falar crescimento do discurso, redescobrimento desde um “novo horizonte hermenêutico”, releitura criativa, continuidade, deconstrução/reconstrução. Pelo menos é isso que ele faz ao resumir sua trajetória em texto recente escrito para apresentação da obra de Ruiz.[481] Faço essa alusão para corroborar indicação que já fiz em capítulo anterior sobre como opera Dussel em sua busca da verdade – a cada passo na trajetória de descoberta da realidade-mundo pode ser vista por um novo horizonte hermenêutico em que novos detalhes são

[480] MIRANDA REGINA, 1988, p. 51ss.

[481] DUSSEL, Prólogo. In: RUIZ, 2003, p. 9-13.

descobertos.

Vendo a crueldade contra o povo latino-americano, bastaria para Dussel expô-la, afirmar a sua concretude e daí construir uma escola filosófica a partir do "Outro", afirmando a rejeição ao caráter dedutivo de uma ontologia fundamental totalizante e que preferia ter como ponto de partida a finitude que caracteriza a pessoa como não-redutível à totalidade como sempre exterior ao absoluto totalizado, como quem é **ouvido** (no sentido semita) e não como quem é apenas **visto** (no sentido grego-ocidental) especialmente como um ser sempre aberto a um futuro imprevisível, além de assumir a prioridade do ser sobre o conhecer, sobre a consciência, especial e principalmente sobre o ser-outro. Mas esse forte e fundamental elemento impulsor, que é assumir racionalmente a pretendida e afirmada "barbarie" contra o povo latino-americano, não bastava para Dussel, pois ele tinha o interesse em buscar situá-lo na história do pensamento mundial, mesmo porque em sua literatura sempre denuncia que, por ser considerada periferia, a América Latina não era contada no desenvolvimento do pensamento. Ao assumir uma nova proposta filosófica a partir da América Latina e situando-a na história do pensamento mundial, Dussel desenvolve uma cosmovisão sustentando-a em torno de um caráter de originalidade, autenticidade e possibilidade de se filosofar de modo latino-americano.

Na busca do estabelecimento de uma filosofia latino-americana que será a base para a sua obra histórica, Dussel começa a trajetória nos pressupostos no pensar dialético em Aristóteles, que inventou seu método dialético a partir dos antecedentes do pensamento grego nos pré-socráticos. Para Aristóteles a dialética *é radicalmente a arte de des-cobrimento ou a verdade do ser; é des-cobrir o que está encoberto. Do 'factum', do fato dado 'a priori', da cotidianidade, a dialética vai 'em direção' ao que está oculto. Des-cobrir o oculto*, diz Dussel, *constituirá um movimento, um discurso através de um caminho. O processo de descobrir o ser é um método*.[482] Dussel demonstra como a dialética em Aristóteles cumpre o seu papel, tornando-se uma

[482] *MFL*, p. 19, 20. Aspas de Dussel.

descrição que abre de forma explícita um horizonte último a partir do que será possível pensar em todos os seres. Em Aristóteles a própria dialética não é filosofia, nem ciência, é método pré-científico, *é um método ou caminho originário que, partindo da cotidianidade, abre-se ao fundamento: ao ser* [...] a *dialética aristotélica parte da facticidade e se abre ao ser, alvo ao qual se lança o movimento dialético e fundamento de todo saber apo-dítico, de-monstrativo, apistêmico, científico*.[483] Para Dussel, a dialética cumpre o papel de ser um saber para as origens da própria filosofia e da ciência, é a ontologia fundamental ao abrir-se para o fundamento do ser. Ele conclui que, a partir do pensar crítico latino-americano, a dialética aristotélica, igualmente a todo pensar grego, focaliza o Fragmento 6 de Parmênides, que diz que "o ser é, o não-ser não é", isto é, "o ser é" (o grego), "o não-ser não é" (o bárbaro, o não-grego, o conquistado, o que está além do horizonte ontológico da "polis" grega). Sendo assim, *diviniza-se a 'phisis', que é o horizonte 'grego' de com-preensão do mundo. Em última análise, é uma ontologia conquistadora, dominadora, imperial, portanto, guerreira.* [484] Temos aqui a **ontologia da negação** do ser em sua extensão, pois nem todos seres podem ser contados como seres.

Antes de laborarmos pelos pressuposrtos modernos europeus, dando um salto maior nesta parte, será possível parar no tempo da patrística quando a preocupação fundamental residirá sobre a origem do mal, respondida de várias formas. Na tradição patrística o mal metafísico é a a-versão ao Outro, e, neste caso, o Outro é pensado somente como Deus, no sentido de que o que não converge para Deus (o Outro) é considerado como mau. Dussel encontra nesta discussão também o que já apresentei no capítulo dois, o que ele chama de mito de Caim/Abel[485] e aqui temos: (1) a eliminação do outro; (2) a ontologia da totalidade no ato do homicídio cometido por Caim, constituindo-se o horizonte de seu mundo como abismo e fundamento último; (3) aniquilação total da alteridade, promovida pelo endurecimento que se cumpre

[483] *MFL*, p. 30, 31.

[484] *MFL*, p· 31. Áspas de Dussel.

[485] *ELL II*, p. 22ss.

com a morte de Abel, a desaparição do Outro ou redução do outro a um instrumento de escravidão e extinção; (4) o Outro-negado, como Deus no nível teológico, que leva Caim a ser enclausurado em si mesmo (o Mesmo). Dussel conclui nisso que o mal não é essencialmente divino, mas humano, nascido da liberdade e como clausura da dialética da alteridade. Na lógica e racionalidade da alteridade ocorre o inverso do que ocorrera com Caim/Abel, pois se na lógica da totalidade há a perpetuação do opressor em sua vontade de potência indomável, na dialética da alteridade o caminho é inverso e sobre isso Dussel fala que

> A Totalidade, em sua lógica, sem contradições, deve educar ao oprimido a que considere sua opressão como ontologicamente fundada: se trata do ethos trágico que permite em sua necessidade não-ética, e, portanto sem pecado nem culpabilidade, perpetuar ao opressor em sua 'vontade de poder' universal, divina, in-movível. A Alteridade mostra, contrariamente, o pecado, a própria eticidade do fundamento e relança o processo historicamente adiante.[486]

Dentro ainda do território da Patrística, Dussel menciona Agostinho, que, em sua opinião, não chega a ter plena consciência do movimento da alteridade, por focalizar mais a relação homem-Deus. Menciona também Ambrósio, que inicia no ocidente o que ficou conhecido como a doutrina do pecado original. Dussel conclui que na Patrística chegou-se a palmilhar o terreno da Alteridade, mas especialmente na relação homem-Deus, que para mim reflete até hoje na construção da teologia do ocidente pródiga nesse fluxo de relação – homem-Deus-homem – e nem sempre pronta a tratar da relação homem-homem ou mesmo homem-kósmos, especialmente no ambiente batista em que a presença de temas éticos ficam geralmente destinados a temporãs revistas da Escola Bíblica Dominical, mas ausentes em geral aos domingos nos púlpitos.[487]

Dando mais um salto no percurso dusseliano, poderemos agora visitar a modernidade, num primeiro contato com o diálogo de Dussel com a

---

[486] *ELL II*, p. 26, 27. Áspas de Dussel.

[487] Sobre esse absenteísmo ético e de alteridade no meio batista veja REGA, 2001 e o texto de AZEVEDO, Israel Belo, *A celebração do indivíduo - a formação do pensamento batista brasileiro*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

discussão cartesiana. Será preciso lembrar que este período é uma nova etapa do pensamento, especialmente europeu, que diferirá em sua essência do pensamento do mundo helênico, tanto que Dussel indica que

> na modernidade a dialética já não partirá da faticidade da compreensão existencial (que inclui a corporalidade, sensibilidade, história) para penetrar em direção ao ser que se impõe, 'começará' por rejeitar à faticidade sensível e 'volta', não um ir em direção ao oculto por trás, como negação e retorno para 'dentro' da imanência da consciência [...] interpretada como 'cogito' [...] ou subjetividade de um sujeito *auto-posto*.[488]

Descartes, assim, negará a faticidade em nome da certeza que pode a consciência fornecer, isto é, nega o Outro em nome da interioridade da certeza. Desta forma, o Outro é negado por estar no âmbito da facticidade e não no da consciência, mesmo porque ele nega a facticidade dos sentidos que, muitas vezes, podem ser enganadores. Para Dussel, Descartes desintegra o ser no mundo reduzindo-o à mera espacialidade abstrata, da máquina chamada corpo. Neste sentido o que ocorre é uma in-voloução para dentro, para a imanência do sujeito, que já não é mais substância, mas consciência, desta forma a substancialidade se transforma em subjetividade fundante e fundamental. Por ser tudo, o "cogito" cartesiano passa a ser o ponto de partida, mas também o ponto de chegada. Dussel entende, neste caso, que todo pensamento moderno localiza-se em potência dentro da imanência da subjetividade. Apesar dessa abstratilidade da subjetividade, Dussel entende que há pontos concretos nestas conclusões, uma vez que antes e como fundamento prático do "ego cogito" existe o "ego conquiro" ("eu conquisto") europeu, sendo que, por isso, a ontologia cartesiana justificará a dominação européia, no passado feita pela Espanha e Portugual, depois pela Inglaterra, Alemanha e França e mais presentemente pelos Estados Unidos.[489]

Vamos agora dar um outro salto (passando sobre Kant, Fichte e Schelling)[490] para se aproximar da dialética hegeliana onde se chega ao auge do filosofar moderno. Para Hegel o absoluto, como ser originariamente em si,

---

[488] *MFL*, p. 33. Parêntesis, itálico e áspas do próprio Dussel.

[489] *FL*, p. 15, 19, 20.

[490] Para conhecer o percurso de Dussel sobre estes três autores veja *MFL*, p. 37-61

desdobra-se em sua própria exterioridade em que ocorre uma dialética imanente sem exterioridade real, não havendo alteridade, nem exterioridade. Dussel entende que, para Hegel, a dialética é a negatividade ou mesmo a supressão do mundo imediato da sensibilidade e do entendimento. Além disso, a dialética é também a negação das determinações abstratas, sendo um saber absoluto como ciência, um movimento especulativo, o para-si do conceito como vida e subjetividade absoluta plenamente cumprida. A dialética é o movimento real, já que o ser é a coisa ou o objeto enquanto conhecido, e o objeto como conceito plenamente recuperado é o real, e o pensar absoluto é o real e o ser. Hegel identifica a subjtividade com o próprio horizonte ontológico e, para Dussel, o mais grave não é isso, mas *que esta ontologia diviniza a subjetividade européia conquistadora que vem dominando o mundo desde a sua expansão imperial no Século XV.* Ao relembrar a primeva frase "o ser é, o não-ser não-é", Dussel destaca, nessa seqüência, que *o ser é a razão européia, o não-ser são os outros humanos*. Conseqüentemente o povo da América Latina e toda "periferia" são classificados como gente irracional, mais ainda como bárbaros e, afinal nem existem, nem podem ser contados. Desta forma, Dussel conclui que a ontologia hegeliana da identidade da razão e da divindade com o ser termina por fundamentar as guerras imperiais de Europa dominadora de todos os outros povos que acabaram sendo construídos sob o jugo de serem colônias, neocolônias ficando dependentes em todos os aspectos da vida e níveis de seu ser. Dussel menciona que *a ingênua ontologia hegeliana termina sendo a 'sábia' fundamentação do genocídio dos índios, dos africanos e asiáticos. A subjetividade do 'ego cogito' transforma assim na 'vontade de poder' tudo quanto essa subjetividade divinizada pretenda, em nome de sua razão incondicionada*.[491] Até aqui Dussel resume seu percurso de busca indicando que *Descartes é o começo radical da modernidade; Kant é sua primeira formulação acabada; Hegel, o sistema totalizante da modernidade*.[492]

[491] As citações de Dussel nestes parágrafos são de *MFL,* p. 113,114. Os destaques são de Dussel.

[492] *MFL,* p. 115.

O percurso que ocorre para que haja a superação européia da dialética hegeliana palmilha desde o velho Schelling, seguindo sua trajetória até Feuerbach, passa pelo existencialista cristão Kierkegaard, chega em Marx,[493] passa por Heidegger, ao existencialista não-cristão Sartre, Zubiri e, enfim, chega a Lévinas, que teve forte influência na sua chegada ao caminho da Alteridade e toda a sua conseqüência na produção da "outra" História da Igreja na América Latina, a partir da Alteridade. Muito teríamos de percorrer para seguir nosso autor nessa trajetória e isso se torna instigante, mas precisamos encurtar nosso caminho para dar conta do tempo e da redução de páginas desta tese, por isso, vamos a mais dois destaques apenas – Heidegger e Lévinas – e, mesmo assim, teremos de sintetizar essas duas paradas em nossa viagem seguindo os rastros que Dussel deixa em seus textos.

Para Dussel, o sonho da identidade totalitária do eu foi superado por Heidegger, pois o seu método fenomenológico faz uma inversão da direção da dialética hegeliana onde o horizonte do ente estava diante do horizonte ontológico. Para o método fenomenológico heideggeriano é uma hermenêutica que implanta o ente desde o âmbito do ser provocando um início originário do filosofar que parte da cotidianidade para afirmá-la. Assim, Heidegger tenta superar a modernidade como pensamento da objeção do sujeito-objeto ou como teoria-práxis, pois toca na existência de um "além" do mundo essencial do sujeito e do objeto, mas também do trabalho e do produto. Heidegger fala, neste sentido, numa abertura para o mistério, do "ser-no-mundo", mas, mesmo assim, Dussel entende que ele não conseguiu superar a modernidade européia, pois o ser-no-mundo heideggeriano ainda está na ordem ontológica, numa experiência totalizante imovível, assim, pela realidade fundamental permanece a mesma, Heidegger só muda a palavra. Para Dussel, Heidegger não consegue superar *o mundo 'do mesmo', o 'ser-no-mundo' como*

[493] Temos aqui a primeira leitura de Marx por Dussel, a segunda ocorre a partir de seu exílio mexicano. Ele demonstra que agora esteja numa terceria fase da leitura de Marx, que fica demonstrada em seu último lançado no segundo semestre de 2006 (*20TP*), em que indica estar superando Marx ao apresentar o conceito de fetichização do poder. Veja mais detalhes sobre isso mais à frente nesta tese.

totalidade.[494] Isso leva Dussel a mais um estágio em suas conclusões. Esse início de abertura para a exterioridade do ser poderá seguir uma dupla via radicalmente distinta quando se considera o Outro no Mesmo como diferença. Ele cita que a palavra castelhana "di-ferencia" remete à palavra latina composta de "dis-", que é uma partícula com o significado de divisão ou mesmo negação, e ao verbo "ferre", que significa "com violência", "arrastar". Conclui com isso que a idéia da diferença tem embutida a idéia de que o diferente é o arrastado desde a identidade, uma in-diferença originária ou unidade até a dualidade. Dussel entende que

> a di-ferença pressupõe a unidade: o Mesmo. Ainda que o dis-tinto (de dis-, e do verbo tinguere: pintar, por tinta) indica melhor a diversidade e não pressupõe a unidade prévia: é o separado, não necessariamente procedente da identidade como Totalidade o compreende. 'O mesmo' como a identidade ou unidade primigenia desde onde procedem os di-ferentes, não é igual a 'o mesmo' como dis-tinto 'ao Outro' sem Totalidade que os englobe originariamente. 'O Mesmo' e 'o Outro' dis-tintos podem, por sua parte, em seu curso paralelo (diverso), advertir-se como si mesmos e retraindo-se sobre si, alijar-se de ouvir o Outro (a-versio), ou, contrariamente, promover uma troca, trans-por ou convegir ao Ouro, na solidariedade ou circulariedade aberta ao movimento do diálogo (cum ou cum-versio). Por isso a distinção poderá ser vivida diversamente: ou como a-versão, ou como con-versão ao Outro, e nisso consistirá toda eticidade da existência.[495]

Depois disso, Dussel apresenta um esquema para ilustrar essa dupla via na abertura ao Outro:

Quadro 17 – Dupla via na abertura ao Outro

[494] *MFL*, p. 266. Aspas de Dussel.

[495] *ELL I*, p. 102. Aspas de Dussel. A figura a seguir foi extraída da p. 103 deste texto.

Caminhando mais um pouco, Dussel prossegue e encontra Lévinas, que, para ele, acaba superando a dialética heideggeriana, especialmente por intermédio de seu livro "Totalidade e infinito – ensaio sobre a exterioridade". Somente aqui eu gostaria de ter mais páginas e tempo para descrever esse encontro Dussel-Lévinas, mas vou tentar um outro resumo, mesmo porque esse encontro foi demasiadamente marcante para Dussel e o seu próprio depoimento demonstra isso: *Cuando leí por primera vez el libro de Lévinas 'Totalidade e Infinito', se produjo em mi espíritu como um subversivo desquiciamento de todo lo hasta entonces aprendido*.[496]

Enquanto Hegel promove uma imanentização da subjetividade, Heidegger promove uma redução da totalidade do mundo à compreensão, pois "o Mesmo" heideggeriano se identifica por simples oposição ao outro. Em Lévinas, Dussel encontra o fato de que a linguagem, a palavra e o discurso surgem do outro, portanto, da exterioridade do ser, de um outro rosto. Dussel entende, por intermédio de Lévinas, que esse ser, o Outro, já não é o "visto", mas o "ouvido", pois o "ouvir" demanda o ponto de partida do exterior ao mundo do ser. Com isso, Dussel vê a superação da ontologia, pois temos aqui a exterioridade do "outro" livre que exige justiça, instaurando uma história imprevisível. Em Lévinas, Dussel também descobre que a relação entre os seres separados não se totaliza, enquanto que, em toda tradição filosófica ocidental, o ser é considerado como "visto", isto é, deve ser compreendido, delimitado, definido. Para Lévinas o discurso, a palavra surge do Outro, enquanto exterioridade, um rosto além do ser. Mesmo assim, Dussel ainda não se sente satisfeito com Lévinas por diversos motivos. De um lado, para Dussel, Lévinas fala de um Outro como sendo absolutamente Outro, num sentido de alteridade absoluta, não ficando espaço para uma interação alterativa dinânica, não podendo aqui se pensar, que a seguir ele trabalha, numa erótica, numa pedagógica, numa política de alteridade. Outro motivo, que já mencionei no

[496] Esta frase é de um texto preliminar de Dussel que foi publicado numa obra conjunta; DUSSEL, Enrique & GUILLOT, D. E. *Liberación latino-americana Y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975. p. 7. O texto foi citado no original em espanhol para preservar o seu colorido enfático.

capítulo 2, é que o “outro levinasiano” é o judeu que vivia na Europa, pois ele nunca pensou na possibilidade de que o outro pudesse ser um índio ou mesmo um africano e um asiático. Sobre isso, ele agiu com rigor com Lévinas, ao afirmar

> Pero lo que meta-físicamente me iba alejando de Lévinas es algo más grave. El gran filósofo de Nanterre describe magistralmente [...] la posición del cara-a-cara, la relación irrespectiva del rostro ante el rostro del Otro, sin embargo no logra terminar su discurso [...] El Outro interpela, provoca, clama [...] pero nada se dice, no sólo de las condiciones empíricas (sociales, económicas concretas) del saber oír la voz del Otro, sino sobre todo del saber responderpor medio de una praxis liberadora [...] Lévinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como otro, es decir, filosofa como uma anti-política de la Totalidad, pero nada nos dice sobre una política de liberación [...] El pobre provoca, pero al fin es para siempre pobre, miserable [...][497]

Embora Lévinas não tenha trazido completa resposta a Dussel, abriu as portas para que ele pudesse chegar à compreensão da alteridade. Em Lévinas Dussel encontra o “conceito-ação” face-a-face tão caro em sua filo-teologia, assim ele labora na busca da ação humana em direção ao face-a-face de modo que o homem, em seu conhecimento não venha a se omitir, muito menos fique enclausurado em sua consciência subjetiva, mas se abra ao imprevisível do Outro, propondo, em resultado, assumir a responsabilidade pelo próximo. Assim, a epifania do Outro se torna o desencantamento do mundo. A epifania do Outro en-coberto pelo totalitarismo ôntico da clausura do ser se desnuda diante do eu egoísta e opressor indicando um imperativo ético do amor ao próximo, do não matarás. É a experiência por excelência do face-a-face. Experiência que rompe a clausura imposta ao ser pela ontologia contruída ao longo da história ocidental e constituída como espelhamento existencial e concretizada na forma de egoísmo, opressão, perseguição, colonização, eliminação do sentido existencial. Veja que o desafio que Dussel coloca diante de nós é que saiamos de uma filosofia da subjetividade em que o foco está no “eu sou”, nos diastanciando de uma postura do “eu posso”, do “eu penso” para assumirmos um “eu ouço” o Outro, saindo de nossa subjetividade sucumbida pelo totalitarismo ontológico. Essa superação da ontologia ocidental e suas

[497] Ibid., p. 8, 9. Idem.

conseqüências requer completa reconstituição da subjtividade, permutando o ser-em-si pelo “ser-para-outro”, superando o “ego cogito” não só cartesiano, mas representativo da tradição ocidental, assumindo o “ego audiens”[498] (eu ouço).

Dussel quer garantir a exterioridade do Outro e o nível de relação do Outro com o Mesmo. Quer garantir também que não haja dominação, nem redução do Outro pelo Mesmo, de modo que o Outro não seja uma simples extensão do ego, como se fora um alter-ego que pode ser entendido e definido a partir do meu ego, nem pode o Outro ser meramente transformado em conceito proposional que pode ser apreendido pela representação, nem pela especulação teórica, pois o Outro é uma realidade concreta e mais à frente, neste capítulo, falarei sobre a praxeologia dusseliana, quando poderemos entrar um pouco mais nesse campo. Sendo uma realidade concreta, o Outro não pode ser-Outro situado no externo do ego, pois o Outro tem um rosto (face-a-face), não é um anônimo, tem um nome, tem uma biografia, uma data de nascimento, uma existência que a colonização en-cobriu, oprimiu, marginalizou, tornou indefesa, tornou pobre, impedida de ter uma vida onde a vontade fosse expressa, mas foi sucumbida diante da opressão.

Como se pode ver, em Dussel o rosto não é meramente uma parte de um corpo, mas uma categoria fundamental para a compreensão de sua alteridade que não é meramente conceitual e não se prende às amarras da representação, pois o rosto deve ser considerado praxeologicamente, uma vez que todo sentido de vida vem, não do meu eu, mas do Outro, do meu encontro face-a-face com o Outro. Portanto, o rosto do Outro elimina o anonimato, é presença real que eu não posso apenas ver, mas preciso principlamente ouvir. Como Dussel teve a sua experiência fundante, e originária,[499] sobre a qual mais à frente falarei, desafia-nos a este mesmo encontro no face-a-face, num enconro causador de uma “implosão” ontológica que nos leva para além (analética) do sistema opressor, do nosso eu geograficamente encolhido,

[498] “Ego audiens”, particípio presente do verbo latino “audi” (ouvir). Incluí esta expressão latina, mas ela não é da lavra de Dussel.

[499] RUIZ, 2003, p. 11.

promovendo uma ruptura da subjetividade enxarcada na totalidade do ego que agora muda de posição e mergulha na exterioridade-de-si para ouvir o Outro que se transformará o eu-em-si em Outro-para-si. Portanto, o rosto na visão dusseliana está carregado de significado não apenas conceitual, mas, e muito mais, praxeológico, dando acesso à concretude da existência e sentido humano onde o eu deixa de ver a vida desde o seu ponto de vista e passa a considerá-la a partir do Outro (desde o Outro) e é, por isso, que a filosofia da libertação dusseliana parte desde um novo ponto de partida que é a alteridade, o Outro, e isto implica dizer que a base para esta filosofia não é a política, não é o domínio, não é o ser-em-si, o Mesmo, mas o Outro em sua exterioridade metafísica, em sua indeterminação, em sua abertura ao infinito (Lévinas), sempre transcendente em sua realidade existencial. Não se chega à realidade do Outro ontologicamente, mas metafisicamente, em que a prioridade é a justiça, por isso mesmo a filosofia primeira não é a ontologia, mas a ética, e isso tanto para Lévinas, quanto para Dussel.

Na visão dusseliana a abertura do horizonte se dá não pela busca dos interesses do eu, mas a partir da alteridade metafísica do outro que se dá numa relação de natureza ética, uma vez que o encontro na relação homem-homem é de natureza ética, enquanto relação homem-coisa se dá em outro âmbito – no ontológico. [500]

Em termos de mudança social é possível considerar uma vinculação entre o pensamento de Dussel e de Habermas. Se em Habermas temos a Teoria da Ação Comunicativa, em Dussel temos a Filosofia da Libertação, mas ambas, para Sobottka, *partilham uma razão utópica que, no horizonte, coloca uma sociedade solidária e participativa, 'socialista', como alternativa para superar a realidade e realidade atual*. Tanto Dussel, quanto Habermas, se localizam no espectro *da tradição marxista, mas querem superar deficiências com ela herdadas*. Por seu lado, Dussel aspira, como já vimos, criticar a dialética, propondo a sua substituição pela analética – a dialética verdadeira, superadora do sistema – para não anular o outro em sua

[500] COSTA, 202, p. 115.

exterioridade. Com a releitura que faz Dussel de Marx, quando encontrou *uma base teórica para a categoria 'exterioridade', considerada mais sólida do que antes, quando se apoiava em Lévinas e Heidegger [...] pretende dar continuidade à obra de Marx* reelaborando as catergorias de Marx e da tradição marxista para que pudessem reproduzir a realidade latino-americana. Por sua vez Habermas, *resgata a racionalidade comunicativa que, segundo ele, foi perdida na tradição, para construir com base nela uma nova teoria da ação [...] que ele denominou de 'Teoria da* ***Ação*** *Comunicativa'*. Assim, segundo Sobottka, enquanto que Habermas desenvolveu uma versão *para a mediação entre os âmbitos micro e macro, entre ação social e sistema,* Dussel *não desenvolveu uma teoria da ação social das relações microsociais*.[501]

Falei em Marx e será adequado mencionar que é possível perceber dois momentos que Dussel se envolve com o pensamento dele. Mignolo, por exemplo, indica que a transição entre o primeiro momento e o segundo se dá quando Dussel vai para o exílio no México. Ele diz que a *transição entre esses dois períodos é marcada por um sério engajamento de Dussel com a obra inteira de Karl Marx. No México ele ministra dois anos de seminários* [sobre Marx] *ao final dos anos 1970. Um dos resultados deste seminário foi que Dussel publicou a trilogia*[502] *sobre a obra de Marx* [...][503]

Para o estudo de Dussel em sua fase como historiador estes dados são fundamentais pois, ainda que ele tenha tido razoável contato com o pensamento de Marx e traga especialmente para os fundamentos da sua História o eixo que tenho chamado nesta tese de bipolar da luta de classes – opressor/oprimido –, além do conceito da utopia – Igreja dos pobres – não se

[501] SOBOTTKA, 1997, p. 29. Aspas e negrito do autor. Para ampliar a compreensão sobre o relacionamento entre Dussel e Habermas, veja SOBOTTKA, Emil Albert, *Teoria da ação comunicativa e Filosofia da Libertação: a questão da utopia – a transformação social em Jürgen Habermas e Enrique Dussel*, Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992. [Dissertação de Mestrado]

[502] A trilogia sobre Marx, nesta fase de Dussel, é composta por: *La producción teórica de Marx: Um comentário a los "Grundisse."* México: Siglo XXI Editores, 1985, 421 p.; *Hacia um Marx desconocido: Um comentário de los "Manuscritosdel 61-63."* México: Siglo XXI Editores, 1988, 380 p.; em, *El ultimo Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México: Siglo XXI Editores, 1990, 462 p.

[503] MIGNOLO, 2000, p. 27.

percebe em suas discussões até a construção da “História Geral” um volume intenso de interlocução baseado em Marx, quanto depois em suas outras discussões quando publica a primeira parte da trilogia. É preciso lembrar que o primeiro volume da “História Geral”, que foi de sua lavra, é publicado em 1983, portanto, antes de 1985 quando saiu o primeiro livro da trilogia citada. A pergunta que precisará ser investigada em futuro próximo é a sua operação no presente momento, com a publicação das “20 Tesis de Política”, do conceito de fetichização do poder,[504] afirmando ele que está indo, nesse sentido, além do que foi Marx. Estaria ele agora suplantando ao segundo Marx de sua leitura?

Sobre tudo o que pude dizer até agora, é possível entender que, para Dussel, escrever História seria uma tarefa muito mais do que coligir e organizar documentos, aliás o Outro, pobre, oprimido, nem sequer documento produzia, nem sequer era considerado uma fonte legítima e aceitável aos cânones positivistas adotados na História oficial ou escrita mesmo por historiadores ligados à hierarquia da Igreja Católica. Sobre isso tenho falado ao longo desta tese e mais ao final deste capítulo voltarei ao assunto. Mas, para escrever uma História desde esta visão do Outro, desde uma visão de alteridade, acabou requerendo a escrita de uma “outra” História, que acabou sendo o empreendimento dussel-cehiliano.

O “OUTRO/POBRE” COMO CONCEITO FUNDANTE E MATRICIAL NA ALTERIDADE EM DUSSEL

> *Povos sem escrita não têm história, diz a historiografia oficial. A situação em que os índios se encontravam que habitavam o solo brasileiro, segundo Varnhagen, "não podemos dizer de civilização, mas de barbárie e de atraso. De tais povos na infância não há história: há só etnografia. A infância física, é sempre acompanhada de pequenez e de miséria".*[505]

A alteridade como eixo motriz da “outra” História é demonstrada por intermédio da compreensão de que para Dussel, a ontologia da totalidade é

[504] Sobre esse novo conceito de Dussel, detalhado em seu novo livro (20TP), lançado no segundo semestre de 2006, vou falar nas últimas linhas desta tese.

[505] VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil*. São Paulo: Melhorametos, 1978. p. 30 apud SUESS, 1995. p. 89.

a tradição filosófica do ocidente. Essa ontologia da totalidade é negadora do Outro como alguém que existe, que tem vida, é um não-ser, portanto, não conta, não pode ser fonte histórica, não produz vida, nem documento. Já vimos que, em contraposição à ontologia da totalidade, Dussel defende a metafísica da alteridade e toma como ponto de partida o diálogo de Yavé face-a-face com Moisés (Êxodo 33.11). Como já mencionei no decorrer da tese, o evento "face-a-face" tem fundamental significado na cosmovisão dusseliana, por diversos motivos. Em primeiro lugar, o face-a-face indica proximidade, um contato direto sem intermediação, um contado frontal onde não apenas é possível ver o Outro, mas, especialmente ouvi-lo. Para Dussel, como já afirmei aqui na tese, ouvir o Outro representa muito mais do que vê-lo. Mas muito mais do que isso tudo, o face-a-face permite que o Outro, sendo visto e ouvido, seja aceito numa relação de autenticidade. O "eu" fechado rompe a sua totalidade e permite que o Outro se revele a si. Dois pólos abertos um ao outro. Ames mostra que a metafísica da alteridade em Dussel

> parte da experiência fundamental do ser humano: o face-a-face. No face-a-face estão frente-a-frente um eu e um tu igualmente pessoais. O ponto de partida não é mais a unidade do "Mesmo", mas a distinção. Pelo fato de o outro ser distinto, é nada de meu mundo (eu, totalidade). Por isso, não pode ser compreendido racionalmente, tal como são os entes intra-mundanos [...] Quando se reconhece o outro como alguém, um além da totalidade, é possível uma 'práxis de libertação' que procura reconstituir a alteridade, a liberdade de quem vive oprimido na totalidade. Essa práxis é essencialmente anti-fetichista, porquanto nega a falsa divindade da totalidade (o 'fetiche'), no serviço ao 'pobre' erótico, pedagógico e político.[506]

O "Outro" para Dussel é o pobre, o oprimido pela colonização e, a partir de sua cosmovisão, ele procura superar a ausência do pobre na memória oficial da Igreja colocando-o exatamente como eixo motor da construção da "outra" História da Igreja latino-americana. Este ato procedural historiográfico bem que pode ser colocado em pé de igualdade e importância (não substantiva, mas adjetiva) com a revolução "annaliste" em seu enfrentamento ao Positivismo como construtor da História política, e mais ainda a construção histórica dusseliana não se restringia a considerar os fatos históricos

[506] AMES, 1992, p. 38,39.

academicamente, mas levava em conta o caráter profético associado à esperança escatológica diante de *um momento histórico no qual o continente latino-americano começa a tomar consciência de sua existência como cultura que emerge, como nação que se descobre profundamente dominada, na qual o povo sofre uma histórica injustiça, a Igreja vai lentamente assumindo sua responsabilidade profética.*[507]

Em vez de dar continuidade a uma História apologética e institucional, comum na História oficial, Dussel defende uma **História crítica**, uma História que deseja *contar a vida, a biografia da Igreja, para recordar-lhe suas ações em favor do pobre e ao mesmo tempo a cumplicidade com os poderosos. Exaltará os seus méritos, porém não ocultará seus pecados.*[508] O objetivo, então, era construir uma História em vez de institucional e seus nexos relacionais com o poder, uma História voltada aos sujeitos, às pessoas e suas expectativas de vida.[509]

Vamos relembrar que esta cosmovisão latino-americana foi despertada em Dussel desde 1959 quando vivia com o sacerdote francês Paul Gauthier em Nazaré, ao trabalhar na construção civil como carpinteiro. Ele conta que em 1961 quando ainda vivia essa marcante experiência na Galiléia, apresentava triunfalmente a História da América Latina ao seu anfitrião, descrevendo como o império inca havia sido vencido por um pequeno grupo de conquistadores com Pizarro. Nesta ocasião, ele foi interrompido por Gauthier lhe indagando: "Você se emociona pelo dominador? É esta uma interpretação cristã? Por um acaso o índio não é o pobre?" Sua imediata reação foi de vergonha e passou a compreender que havia aprendido uma História travestida da verdade, uma História anti-cristã. De imediato sua reação foi escrever uma carta a um amigo historiador, indagando se algum dia dever-se-ia escrever uma **história ao reverso**, a partir dos pobres, dos oprimidos. Sábado após

[507] *HG*, p. 12.

[508] *HG*, p. 12.

[509] Esta sutil distinção é feita por WIRTH, 2001, pgs 23ss em conferência apresentada no XXVI Simpósio anual do CEHILA-Brasil, em Brasília (8-10 set. 1999) com comentário sobre a conferência por AMADO, 2001, p. 35-39.

sábado ele e seus companheiros liam e reliam na sinagoga em Nazaré o profeta Isaías citado pelo evangelista Lucas quando dizia que *o Espírito do Senhor me ungiu para evangelizar os pobres [...]*[510]

Isso foi promovendo em Dussel uma revisão cosmovisional a ponto de, em 1964, impulsioná-lo a elaborar as primeiras hipóteses marcadas pela visão de um projeto de História geral da Igreja latino-americana. Já vimos no capítulo dois que essas hipóteses foram lançadas em 1967 em forma de livro com o título "Hipótesis para una História de la Iglesia em América Latina", que se tornou um manual de estudos em suas conferências por todo continente latino-americano e em especial em suas atividades acadêmicas no IPLA. Em 1992, depois de seis edições, "Hipótesis" foi relançado por meio de uma revisão e com novo título: "Historia de la Iglesia em América Latina – medio milénio de coloniaje y liberación (1492-1992)", ainda não era a cobiçada História Geral da Igreja na América Latina. Aquele momento passado com Gauthier causou-lhe profunda inquietação, mas também mobilização empreendedora.

O pobre como categoria hermenêutica para a "outra" História

> *Pobreza e miséria da América Latina têm sua raiz na Europa. Chegaram com a conquista. A alteridade latino-americana, porém, tem sua raiz histórica neste continente, milênios antes da conquista. Uma história latino-americana que não quer descarrilar em 1500, necessariamente precisa repensar a origem, as raízes e a identidade do continente.*[511]

O conceito de pobre para Dussel não é estático, mas dinâmico e, muito mais do que um conceito, o pobre para ele é **uma categoria teológica** fundante para a sua cosmovisão, por isso mesmo matricial. Matricial porque para Dussel *o pobre seria o lugar hemenêutico 'a partir do qual' seriam interpretados os fatos.*[512] Em outras palavras, o "pobre" é a "medida de todas

[510] Isaías 61.1 e Evangelho Segundo Lucas 14.14.

[511] SUESS, 1995, p. 95.

[512] *HG*, p. 24. As aspas são do próprio Dussel.

as coisas", um fato é avaliado a partir do seu significado para o pobre. É o pobre o elemento seletivo para a escolha do que vai ser eleito para fazer parte da História. Os documentos precisam ser lidos a partir do pobre, é ele em sua condição que vai determinar as perguntas que o historiador lhes fará. As relações entre fatos e entre pessoas são lidas a partir de seu significado para o pobre. *Se alguém oprimia ao pobre: o fato teria um sentido cristão negativo. Se alguém servia ao pobre: o fato teria um sentido histórico afirmativo.*[513] Tendo um sentido histórico afirmativo significaria que seria historicamente aceito e seria eleito para ser incluído na História.

A História para Dussel deve ser produto de uma interpretação cristã da realidade, assim, somente são elevados a fatos os que possuem significado para o pobre.

> A categoria 'pobre' se revela assim essencial para uma interpretação histórica-'cristã' da realidade de nossa Igreja na América Latina. O 'pobre' agora é categoria situável, discernível, investigável, operacional; o juízo de valor sobre um fato histórico (eclesiástico ou não eclesiástico) deve fazer-se 'sub lumine oppressionis' (à luz da opressão).[514]

A indagação de Dussel é que se evangelizar os pobres foi o objetivo de Jesus *e o da sua Igreja, também esse deve ser o critério absoluto e primeiro da interpretação 'cristã' da História da Igreja*. Para Dussel essa atitude procedural historiográfica é tanto científica, quanto cristã, pois que é a partir da fé. Na escrita da História o historiador precisa buscar os sentidos dos fatos para mensurar o seu significado e selecionar para eles que "lócus" terão na trama da tessitura histórica a ser revelada. Para Dussel *o 'sentido' do acontecimento depreende-se [...] a partir de sua relação (positiva ou negativa) com o pobre, com o oprimido, com o povo simples.* Se para a História oficial o critério para a escrita da História da Igreja era o *triunfalismo das grandes catedrais ou o esplender da coroação papal dos imperadores*, para a "'outra' História da Igreja" o critério fundante e matricial vai ser *a caridade da 'fração do pão' das comunidades cristãs, perseguidas, pobres, missionárias, proféticas.*

[513] *HG*, p. 25

[514] *HG,* p. 25. As aspas são de Dussel.

Assim, portanto, o empreendimento dusseliano passa a ser a construção de *uma História a partir do povo, para o povo, do próprio povo em função pastoral, catequética, evangelizadora [...] a partir do pobre, como raça, sexo, classe, etnia, nação 'dominada', pode-se descobrir o sentido cristão do acontecimento.*[515]

Considerando essa abordagem é possível representá-la no seguinte diagrama:

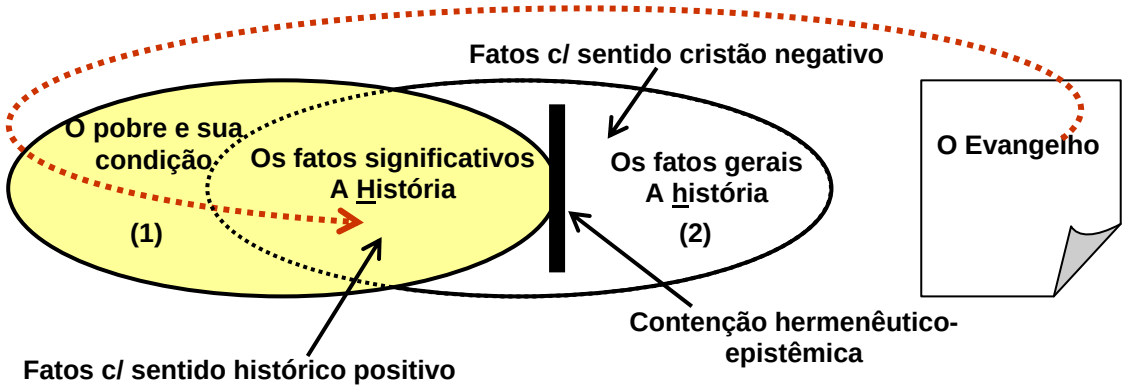


Figura 19 – Inclusão e exclusão na História dusseliana

No diagrama temos dois círculos: (1) o círculo que abrange o pobre e a sua condição de oprimido, dominado, explorado, é parte da história; em termos de fatos, processo histórico; (2) o círculo que inclui os fatos gerais é também parte da história (fatos, processo histórico). Neste último círculo há fatos relacionados com os pobres e sua condição, como há fatos nos quais eles, por sua condição, estão excluídos. A intersecção entre estes dois círculos indica os fatos históricos relevantes que se tornam a História enquanto interpretação do Evangelho, segundo Dussel. Assim, a História (escrita) traz à luz a condição oprimida do pobre por ser este o objetivo do Evangelho – ver os fatos a partir dos pobres. Neste sentido observe a seta que parte do Evangelho, vai primeiro em direção ao pobre e, a partir deste eixo hermenêutico-epistêmico, seleciona os fatos para a escrita da História. A "contenção hermenêutico-epistêmica" é a barreira limite para a validação da

[515] *HL*, p. 5,6 de onde vêm as citações desse parágrafo. Os destaques em aspas dentro das citações são do próprio Dussel.

inclusão ou não dos fatos, que está nos limites da categoria “o pobre e sua condição”. Os fatos gerais fora da intersecção entre os círculos possuem sentido cristão negativo, enquanto que os da intersecção possuem sentido histórico positivo e, portanto, são relevantes para que possam ser eleitos para a escrita da História como interpretação cristã dos fatos.

Assim, é possível dizer que a história dusseliana é ao mesmo tempo **“includente”** e **“excludente”**. “Includente” por incluir aquele que sempre fora esquecido, pela sua condição de oprimido. “Excludente” por excluir de sua condição de fato histórico aquele que na História oficial era o sujeito histórico por excelência, aquele que determinava a vida e que excluía o pobre - o opressor. Este até continuava a figurar na História dusseliana, mas perdia o “status” de seu principal ator, por meio do qual os documentos deveriam ser lidos. Esse procedimento tinha como objetivo livrar a igreja do vício *de uma linearidade de uma historiografia teleológica*.[516]

De categoria bíblica, o pobre, o oprimido, passa a ser categoria da ciência histórica, isso é fruto de pressupostos da visão historicizante de leitura marxista adotada por Dussel, que avalia os fatos históricos a partir das relações entre classes sociais, pois para ele

> A totalidade social de uma época haver-se-ia de estudar como determinada por certa totalidade prático-produtiva (seja tributária, seja capitalista etc.) que, por seu lado, possibilitasse definir as classes sociais. As diversas maneiras de se articularem essas classes em conjunturas históricas, ‘blocos históricos’, esclarece o sentido de uma época, um período, uma fase ou um acontecimento.[517]

Desta feita, não apenas o pobre como categoria se torna o eixo seletivo da História dusseliana, mas também as relações econômicas entre as classes – a opressora e a oprimida. É uma História não apenas contada, mas **missionária**, **evangelizadora**, pois essa relação de opressão, de desgraça, de dominação será com o tempo vencida e se concretizará a “utopia do futuro”

[516] SUESS, 1995, p. 91.

[517] *HG*, p. 71. Veja também DUSSEL, Enrique. (Ed.). *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en America Latina y el Caribe*. San José de Costa Rica: CEHILA- DEI,1995.

que fora expressa na “utopia da origem” do povo cristão do primeiro Século que vivia em comunhão repartindo cada um entre si as suas posses.[518] Essa utopia do futuro é, para Dussel, a utopia do Reino de Deus,

> ao mesmo tempo horizonte de compreensão crítico de todo sistema econômico histórico para celebrar a eucaristia na justiça, na paz e no amor [...] porém, por desgraça, o pecado, a dominação, não se ausenta da história. E o mártir como o historiador (que, em sua essência, o historiador é um profeta que descobre o sentido dos fatos à luz da fé, do compromisso com os pobres e o auxilia das ciências) devem ter clareza em sua opção: ‘chegará o dia que todo o que tira a vida renderá culto (latreían) a Deus (Evangelho de João 16.2).[519]

Para Dussel é possível validar a operação histórica a partir do pobre, que é um critério absolutamente cristão, mas cientificamente operacionalizável, pois *o pobre desapropriado do produto de seu trabalho pode ser perfeitamente detectável pelos métodos científicos da ciência histórica latino americana contemporânea*.[520] Como categoria, o pobre e sua condição podem ser objetos de quantificação verificável por métodos científicos e para ilustrar isso Dussel cita a possibilidade de se quantificar o grau de opressão se for considerada, por exemplo, a diminuição demográfica do índio no processo da conquista e até mesmo na quantidade do ouro e prata desviados para a Espanha e Portugal. Assim, Dussel procura o palmilhar da fé para a abordagem científica e, portanto, dar ao seu empreendimento histórico um caráter de legitimação para que seja aceito dentro e fora do ambiente eclesiástico. Ainda que no ambiente extra-eclesiástico nem sempre exista a preocupação em se considerar que a história tenha um sentido último, havendo quem tenha pregado o “fim da história”,[521] Dussel entende que a História tem certa interpretação *e é aqui onde começa já o diálogo sobre o sentido último da história, ainda mais da História da Igreja e de como deve ser discernida à luz*

---

[518] Atos dos Apóstolos 2.44-46.

[519] *HG*. p. 27. Aspas e parêntesis de Dussel.

[520] *HG.* p. 22.

[521] Veja Francis Fukuyama, *The End of history and the last man*, New York: Free Press, 1992), editado no Brasil com o título *O fim da história e o último homem*, trad. Aulyde Soares Rodrigues, Rocco, Rio de Janeiro, 1992; Em 1989, com a queda do muro de Berlim, Francis Fukuyama falou sobre o fim da história, mas com a vitória da direita.

da fé.[522] Essa transição entre a fé e o discurso cientificamente aceitável, em Dussel, provém de sua compreensão de que a História é proveniente e depende da Teologia.[523]

Quem é o pobre na historiografia dusseliana?

> Da 'história *contada* pelo Outro' para a 'história *escrita* por nós' há um longo caminho de violência, seleção e incorporação.[524]

Para Dussel o pobre não é meramente o sujeito mendigo, sem emprego, sem salário, sem um teto para morar e que, portanto, vive perambulando pelo mundo, maltrapilho. Na cosmovisão dusseliana, o pobre se torna o destinatário privilegiado do Evangelho e, portanto, o centro de sua atenção na busca da compreensão do mundo, não apenas na História, mas em sua ética, filosofia. O conceito de pobre foi se desenvolvendo em sua compreensão, como já mencionei, desde a década de sessenta, considerando o pobre como aquele que tem sido *empobrecido, o oprimido, que é pobre porque tem sido roubado no seu trabalho, despojado de seu pão, de seu alimento, produto de um sistema econômico especifico de exploração, o qual Dussel descobre na América através do colonialismo*.[525] Para Dussel o primeiro pobre na América Latina é o índio, percebido desde quando vivia na Argentina, entendida por ele como branca.[526] Esse conceito sobre o pobre foi reforçado em sua tese doutoral em História, em Sorbonne, sobre o tema "El episcopado latinoamericano instituición defensora do Indio (1504-1620)", publicado integralmente em 9 volumes no México entre 1969 e 1971. Para elaborar esta sua pesquisa ele se valeu de documentos inéditos do Arquivo Geral das Índias em Sevilha, Espanha.

---

[522] *HL*, p. 13.

[523] Sobre isso veja o segundo e o terceiro capítulos desta tese.

[524] SUESS, 1995, p. 105. Aspas do autor.

[525] LONDOÑO (1995, p. 51) indica que esta idéia foi desenvolvida por Dussel num texto de *Concilium* a propósito da conversão de Bartolomé de Las Casas: "*El pan de la celebración, signo comunitário de justicia",* 172, 1982.

[526] LAMPE, 1995, p. 26.

Para Dussel, como categoria teológica, o conceito de “pobre” aponta para sua significação diante de um sistema de exploração econômica, identificado com Cristo, aquele que está sendo oprimido, desapropriado e expropriado. Wirth fala que o pobre, na perspectiva dussel-cehiliana, é uma *categoria relacional*. *É o ser humano expropriado*. *Pobre é aquele que trabalha para viver mas não vive, porque é expropriado pelas relações prático-produtivas da sociedade em que vive.*[527] O pobre é o objetivo por excelência do Evangelho do Senhor Jesus, o fundador do Cristianismo, cujo programa, segundo Dussel, foi enunciado em Nazaré ao encontrar o texto do profeta Isaías que afirmava *O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para evangelizar os pobres, enviou-me para proclamar a remissão aos perdidos*.[528] Após essa leitura Jesus afirmou *que Hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa passagem da Escritura*.

Esta identificação do pobre com Cristo é para Dussel de elevado nível, pois *o pobre oprimido e desapropriado é o próprio Cristo [...] Cristo é o pobre’.* Mas também o *que se faz ao pobre, se faz a Cristo*. Mas muito mais também, pois *interpretar a história a partir dos pobres é interpretar a história a partir de Cristo.* Para Dussel isso é possível entender pelo próprio ensino de Jesus Cristo quando afirmou que *cada vez que fizestes com estes irmãos meus tão pequenos, o fizeste comigo*[529] Há aqui uma identificação *com o corpo material, carnal dos pobres.*[530]

As raízes da pobreza e da miséria latino-americana podem ser encontradas na Europa com a conquista. *A alteridade latino-americana, porém, tem sua raiz histórica neste continente, milênios antes da conquista. Uma história latino-americana que não quer descarrilar em 1500, necessariamente precisa repensar a origem, as raízes e a identidade do continente.*[531]

---

[527] WIRTH, 2001, p. 27.

[528] Evangelho segundo Lucas 4.6-21.

[529] Evangelho segundo Mateus 25.40.

[530] *HG*, p. 40.

[531] SUESS, 1995, p. 95.

Na concepção dusseliana o pobre, portanto, é o excluído, que tem rostos muito diversos e que, na América Latina e no Caribe, não se limitou na inclusão do índio como o único pobre, outros foram revalorizados e inseridos na classe do povo oprimido tais como o escravo africano, o camponês, o operário e *a mulher em todas as épocas e classes*,[532] mas também o mestiço, as crianças, os idosos.

Em entrevista a Armando Lampe, Dussel menciona que na categoria "pobre" há ainda de se incluir o povo afro-americano e caribenho[533], mas pelo fato dele não ter tido a oportunidade da experiência do convívio mais de perto com esse povo se sentiu menos sensível ao tema, mas não deixa de dar espaço para essa inclusão entre os pobres. CEHILA, comandada durante vinte anos por Dussel, por exemplo, dedicou um seminário ao tema e, sobre o qual, há um capítulo completo em "História Liberationis". No Brasil, graças a Eduardo Hoornaert e José Oscar Beozzo, se tem interpretado a história desde esse ponto de vista. Dussel acredita que mais espaço a este tema deve ser dado nas futuras Histórias da Igreja latino-americana.

Mas também para Dussel o pobre é ao mesmo tempo o pobre e o OUTRO[534] que foi na "des-coberta" "en-coberto" pelo colonizador-opressor sob o manto que confundia o "Outro" com o "em si mesmo".[535] Esse conceito do "Outro" passa também a ter magnífica importância em seu projeto histórico e passa para ser, como temos visto ao longo desta tese, a matriz geradora dos atos procedurais da História dussel-cehiliana tornando-a uma **Alter-História.**

Há um interessante artigo de Suess sobre este conceito "dos

---

[532] *HL*, p. 7.

[533] No caso do Caribe o autor que tem se dedicado é Armando Lampe, veja seu livro *História do Cristianismo no Caribe*, Rio de Janeiro & São Paulo: Vozes & CEHILA, 1995; veja também seu artigo Problemas de la historiografia del cristianismo en el área del Caribe in: PRIEN, 1998, p. 147-154.

[534] Veja os artigos de Dussel sobre o assunto em El otro y el projimo. In: *Revista Bíblica*, Buenos Aires, n.o 34 e La razón del otro. La interpretación y la exterioridad del excluído. In: *Revista Anthropos*, em 1991, apud LONDOÑO, 1995, p. 51.

[535] *EO*, *passim.*

Outros."[536] Neste artigo, entre outros itens, ele procura apresentar as diversas configurações "do Outro", que também poderá contar a própria história de seu povo, mas nisso não escapará da ambigüidade representativa, advocatória[537] e interesseira do porta-voz:[538]

1. O Outro pode ser dominador interno de sua "tribo" ou instrumento de colonização de forças externas;
2. O Outro pode ser representante apenas de si mesmo, e não de seu povo. A alteridade em si não legitima o discurso historiográfico, como tampouco o legitima a solidariedade em si;
3. Também frente ao "Outro/pobre" é preciso perguntar em nome de quem fala e quais são os interesses que representa. O colonizador sempre soube manter seu domínio através da promoção de falsas lideranças do próprio colonizado. A história do Cristianismo em Angola, contada por um cardeal angolano da Curia Romana, seguramente, seria bastante diferente da mesma história contada pela falecido Jonas Savimbi, líder da UNITA. A nacionalidade angolana pode dizer pouco face à etnicidade tribal africana;
4. Mas também frente às grandes ideologias que são planetárias, os Outros/pobres não adquiriram uma imunidade indestrutível. Sempre existe a possibilidade da recuperação de "lideranças" autóctones pelos interesses de um sistema – político, econômico, eclesiástico – que os promoveu.

O "Outro" insere o sentido da diversidade, em contrapartida o colonizador buscava a unidade, a hegemonia. Por isso, segundo Suess,[539] havia resistência dos colonizadores em buscar compreender e aceitar a cultura autóctone, não podendo ser inseridos dentro da "grande narrativa" da História

[536] SUESS, 1995. p. 79-121.

[537] Uma expressão própria de Suess, indicando uma História em que a pessoa estará advogando sua própria cosmovisão. Seria aproximadamente um sinônimo de "História Apologética".

[538] SUESS, 1995, p. 99-101.

[539] Ibid., p. 95.

oficial e muito menos nas normas únicas de um Cristianismo monocultural. Sendo incapaz de compreender o múltiplo, o colonizador/opressor se empenhou na redução lingüística, qualificando o “Outro” como "babilônico", bárbaro que necessitava ser civilizado e domesticado ao monoculturalismo cristão.

A teleologia da História oficial – levar o “Outro” a se ajustar ao Cristianismo assim concebido pelo colonizador, tornando-o civilizado – dá lugar à teleologia da “outra” História, que assume o passado de um povo a partir de sua própria perspectiva, projetando para a busca de um futuro melhor – uma utopia, um novo-povo. O passado não pode ser estrangulado para não enforcar o futuro, portanto essa “outra” História, na perspectiva de uma hermenêutica a partir do Outro/pobre, tem também como missão fortalecer o projeto histórico do povo esquecido, [540] mas considerado como o povo real, segundo o Evangelho.

Essa outra maneira de se fazer História não dispensa o concurso do **historiador**, pois é como uma história do “Outro” contada por um “outro” e isso dá o indicativo de que, mesmo assim, não há garantia de acesso perfeito à própria história (fatos). Neste sentido, Londoño destaca que para CEHILA, tanto quanto para Dussel e Hoornaert, a preocupação de *Michel de Certeau sobre a importância do historiador ao levar em consideração os lugares sociais de produção do conhecimento que o terminavam determinando com os interesses ali presentes*,[541] se materializou com a definição de que a História que se pretendia escrever seria feita desde os pobres.

Na discussão em Dussel temos a forte impressão de que a história do “Outro” é contada por um “outro”, mas quando se observa seu companheiro de CEHILA, Eduardo Hoornaert, é fácil perceber que a história do “Outro” é contada por um “outro-nós”, isto é, um “outro” que não era o “Outro” (pobre), mas um “Outro” que se sensibilizou com esse “Outro” a ponto de ser tornar um deles em termos de convivência e assim, ser tornou também um “nós” para

[540] Ibid., p. 99.

[541] LONDOÑO, 2004, p. 60.

que, inserido, no contexto vivencial desse "Outro" pudesse a partir desse cotidiano contar a sua história. O pobre era tão concreto para Hoornaert que Londoño conclui que *o povo concreto se tem traduzido na obra de Eduardo Hoornaert numa obsessão por perseguir aspectos que revelam a vida das pessoas simples*.[542] Sobre isso basta lembrar as condições de vida assumida voluntariamente por ele:

> Deste lugar social popular, no Alto do Pascoal, Eduardo [Hoornaert] conclamava e, às vezes, fustigava o restante da CEHILA, exigindo uma leitura não acadêmica e sim comprometida da história, uma compreensão concreta e não abstrata do povo e do pobre, uma percepção mais aguda das contradições da instituição, dolorosamente experimentadas na própria carne, por quem morava e vivia num morro, mas estava investido das seguranças e privilégios de padre, de professor e de membro da hierarquia eclesiástica. O Alto do Pascoal era sinal de um novo lugar social e, ao mesmo tempo, de um novo lugar eclesial, fruto da recuperada visão da Igreja como Povo de Deus, assumida no Concílio Vaticano II, da Igreja dos Pobres [...] Eduardo foi um entusiasta desta nova maneira de ser Igreja e como tantos outros e, principalmente outras, religiosas e leigas, trocou de lugar, indo morar na periferia junto ao povo, justamente para animar a vivência e reflexão das então nascentes comunidades [...] Por detrás da obsessão de Eduardo por uma linguagem compreensível para o povo pobre das comunidades, da sua insistência na tecla de que a história devia ser devolvida ao próprio povo e, no limite, por ele mesmo narrada, recuperada e interpretada, estavam as catequistas e as crianças, as jovens e os rapazes catequizados do Alto do Pascoal.[543]

O próprio Hoornaert conta sua percepção:

> Nem a Teologia da Libertação, nem a CEHILA conseguiram me explicar o pobre que eu vi na rua [...] Sempre estranhei o conceito de 'pobre' usado nas nossas reuniões. O pobre da CEHILA (e de Dussel) era o pobre da Teologia da Libertação, uma respeitável construção intelectual e espiritual mas que não correspondia exatamente ao pobre que aprendi a conhecer desde que cheguei aqui [da Bégica para o Brasil].[544]

Apesar de todo esse cuidado, ainda assim não se pode garantir a autenticidade na escrita da História.[545] Até mesmo aquele que escreve sobre seu próprio ambiente ou mesmo que venha a participar do próprio evento, objeto do relato, não pode garantir que esteja escrevendo com a precisão

---

[542] LONDOÑO, 2004, p. 62.

[543] BEOZZO, 2004, p. 19,20.

[544] HOORNAERT, 2004. p. 45, 49. Parêntesis do autor, colchetes meus.

[545] Na História positivista ocorre o mesmo.

factual. Suess lembra que *o Outro, ao contar a história de seu próprio povo, não escapa da ambigüidade representativa, advocatória e interesseira do porta-voz. O Outro pode ser dominador interno de sua 'tribo' ou instrumento de colonização de forças externas. O Outro pode ser representante apenas de si mesmo, e não de seu povo*.[546] Neste sentido, Suess cita Bernal Diaz del Castillo, que foi veterano de guerra da conquista mas escreveu, não como se propôs, a "História verdadeira da conquista da Nova Espanha", mas a história do conquistador.[547] E ainda *um Guarani não escreve a história do povo guarani necessariamente melhor do que um não-guarani.*

O Outro poderá também ser, então, um "intelectual orgânico"[548] e contar uma História equivocada. Assim para que um Outro possa escrever a sua própria História precisará não apenas estar inserido na sua própria realidade, mas também estar instrumentalizado com as ferramentas próprias do historiador. Este ato foi tomado literalmente por Hoornaert ao buscar dar força ao projeto da CEHILA Popular[549] priorizando fontes populares para a escrita da História da Igreja no Brasil, tais como literatura folclórica, de cordel. O mesmo pode-se dizer de Maximiliano Salinas Campos.[550]

---

[546] SUESS, 1995, p. 99. Aspas do próprio autor.

[547] DEL CASTILLO, Bernal Diaz, *Historia verdadeira de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa, 1977, *apud* SUESS, 1995, p. 101. As aspas na citação são do próprio autor.

[548] SUESS, 1995, p. 101. SAMPAIO (1989, p. 159, 160) indica que *Dussel procura assumir a postura gramsciana de "intelectual orgânico que, não obstante pertencer a outra classe social, posiciona-se ideologicamente a favor dos setores oprimidos e atua concretamente a serviço do projeto de libertação desses setores*. Veja também ASSMAN, Hugo. CEHILA: uma hova maneira de estudar a História da Igreja e da Teologia na América Latina. In: *Caminhando – Revista Teológica da Igreja Metodista*, v. 1, n. 1, p. 83, jul. 1982, p. 83. Para fins de clareza preferi repetir aqui nota sobre essa expressão gramsciana que aparece na introdução deste tese: A expressão "intelectuais orgânicos" aplicada aqui deve ser considerada desta forma mesmo, ainda que aplicada ao âmbito religioso. O que se pretende aqui é demonstrar que, mesmo sendo religioso, um historiador da igreja poderá agir como um intelectual orgânico no sentido gramschiano e não como um intelectual tradicional aplicado por Gramsci aos clérigos. Veja GRAMSCI, Antonio. *Intelectuais e a Organização da Cultura*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1989. p. 23.

[549] Veja Boletim da CEHILA, nº 25, 1984, p. 9-11.

[550] A título de exemplo veja as obras de Salinas tais como, *Gracias a Dios que comi – el Cristianismo em Iberoamérica y el Caribe – siglos XV-XX*, México: Ediciones Dabar, 2000; *Canto a lo divino y religión del oprimido em Chile*, s.c.: Rehue Ediciones, s.d.; *Ya no hablan de Jesuscristo! – las sátiras al alto clero y mentalidades religiosas em Chile a fines del siglo XIX*, Santiago do Chile: LOM Ediciones, 2002;

Como vimos, Suess chama essa escrita da História de **advocatória**, pois, *ao escovar a história oficial a contrapelo, é intencionalmente uma História anti-sistêmica. Como um advogado defende um 'marginal' com os instrumentos do sistema central/dominante, também a história advocatória pode defender os 'marginais' da História oficial no interior das estruturas e com o instrumental do sistema dominante*.[551]

Um outro fato a notar são as diversas estratégias que foram utilizadas para hegemonizar e "higienizar" o colonizado, levando-o a sublimar sua cultura, sua religião, suas tradições, enfim, sua memória, de modo que o velocímetro da história passe a contar apenas a partir do seu des-cobrimento. Suess, por exemplo, cita que 1492, o ano da in-vasão das Américas, coincidentemente ocorreu a expulsão dos árabes e dos judeus da Espanha[552] e, pior que isso, foi o ano em que surgiu a primeira gramática castelhana por Antonio de Nebrija, que, em seu prefácio, escreveu que a unificação da língua era tão importante quanto o da fé, das almas e das leis.[553] Neste sentido, Suess afirma que *quem edita a gramática e determina o dicionário de um povo domina a semântica, portanto, domina o projeto histórico de um povo*. Diz mais ainda, que *a alfabetização dos povos colonizados na língua do colonizador tem sido um instrumento eficaz para fazer esquecê-los de seu próprio saber, sem ter acesso ao saber do colonizador*.

Considerando que a construção da verdadeira história (os fatos ocorridos) passa pela perspectiva de uma hermenêutica a partir do Outro/pobre, será preciso admitir uma hermenêutica flexível a partir dos elementos fundantes e matriciais do Outro. É flexível, pois depende da configuração do Outro, não estando livre o historiador para estabelecer as normas avaliativas da realidade, é o Outro que vai estabelecer. Assim, essa hermenêutica indica que o historiador terá de ler os fatos históricos pelos olhos

[551] SUESS, 1995, p. 103. Aspas do próprio autor.

[552] Sobre isso veja também MIGNOLO, 2003, p. 79, 80.

[553] NEBRIJA, Antonio de. Gramática castellana. Salamanca, 1492 (Madrid, 1980). Cf. VICENT, Bernard. *1492. Descoberta ou invasão?* Rio de Janeiro, Zahar, 1992, p. 56s *apud* SUESS, 1995, p. 107. Nesta página também estão as demais citações de Suess neste parágrafo.

(mentalidade) do Outro. Seria, portanto, essa leitura uma "**exo-História**", em vez de "ego-História", a não ser que fosse essa História escrita pelo próprio povo oprimido.

Para efeitos de ilustração é possível compreender a Alter-História dusseliana feita a partir do Outro/pobre da seguinte maneira:

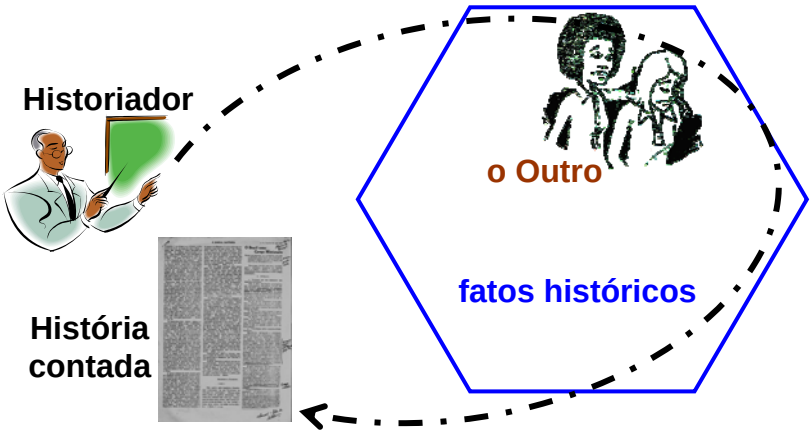


Figura 20 – Alter-História feita a partir do "Outro/pobre"

Além disso, também será preciso considerar que para um povo escrever a sua própria História precisará ser ela articulada com a sua vida, com seu projeto de vida, que fornecerá *a chave de leitura e articulação das fontes históricas* e nestas condições o pobre *tem múltiplas vantagens sobre o 'intelectual orgânico', comprometido com o lugar e a perspectiva do Outro/pobre, sem participar realmente de suas condições de etnia e classe.* [554] Isso indica que o pobre/Outro/historiador precisará ter clara a consciência do seu povo e por ele ter a credibilidade e autoridade para o representar, mas para que essa consciência se dê de modo suficiente, para que a operação histórica se realize, será preciso que haja o confronto com a sua própria experiência, neste caso, teria ele a distância suficientemente segura dos fatos para fazer uma História isenta e próxima da verdade? Senão correria ele o risco de fazer também uma História apologética.

[554] SUESS, 1995, p. 101. Aspas do próprio autor.

Assim, se o historiador profissional optar em partilhar da vida com o Outro, precisará sair de si mesmo e, neste caso, não estaria ele aviltando seu projeto de vida? Ou seria uma atitude vicária necessária para que a partilha ocorresse, segundo o Evangelho. Aqui é possível lembrar de Martin Buber,[555] com seu conceito relacional entre o EU → TU (pessoa, sujeito) e o EU → ISTO (objeto, coisa). A opção do historiador do pobre/outro seria pelo EU → TU, segundo os ideais dusselianos. Neste caso a relação colonizador → colonizado seria EU → ISTO. Este paralelo ainda poderia prosseguir com a abordagem psicológica da Análise Transacional onde a opção dusseliana seria indicada pela relação do nível "Adulto": "Eu estou OK, você está OK" e a relação de opressão seria indicada pelo nível do "Pai": "Eu estou OK, você não está OK".[556]

Outro fato que advém disso é que haverá de ocorrer um privilegiamento da História Oral, mas isso tem seu efeito colateral, pois a História Oral somente alcança algumas poucas gerações que ainda vivem para contar a história, além do que ocorreria ainda a discussão sobre a legitimação das fontes. Mesmo porque as classes oprimidas não produziam, pois não dominavam a escrita e, portanto, não produziam documentos e *povos sem escrita não têm história, diz a historiografia oficial*.[557] E em se tratando de História no campo religioso, isso fica mais difícil ainda pois é prática comum nas instituições eclesiásticas a preservação do registro documental ligados aos aspectos institucionais, deixando de lado iniciativas pessoais, a não ser aquelas que agregavam valor ao aspecto institucional.[558]

A origem teológica do enfoque no "pobre" em Dussel

A origem teológica do enfoque no pobre está diretamente ligada à

[555] Veja BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Moraes, s.d.

[556] Veja BERNE, Eric. *Os jogos da vida - analise transacional e o relacionamento entre pessoas.* São Paulo: Nobel, 1995.

[557] SUESS, 1995, p. 87.

[558] AMADO, 2001, p. 38.

Teologia da Libertação, que surgiu nas décadas de 60 e 70, como uma nova alternativa de se construir a Teologia não a partir da tradição da Igreja ou unicamente a partir do texto revelado, mas a partir das práticas sócio-políticas e eclesiais, que se tornaram não apenas um "lugar teológico", mas a nova fonte de onde os teólogos da libertação extrairiam seus fundamentos, de modo que passaram a elaborar uma resposta aos sinais dos tempos daquela época a partir não de uma teologia revelada já dada e "encapsulada" num cânon fechado, mas de uma teologia política, de uma teologia praxeológica.

Para isso, os teólogos da libertação recorreram às ciências sociais, deixando sem muita prioridade as mediações filosóficas, que pelo seu elevado nível de análise estavam distantes da realidade concreta do povo sendo inaptas para interagir com os indivíduos em sua concreteza e projeto de vida historicamente determinada.

Com as mediações das Ciências Sociais a intenção era conseguir o ferramental necessário e cientificamente útil para não apenas decifrar, mas também fazer uma operação analítica, cientificamente legitimada, para conhecer a complexa e difícil realidade histórica da pobreza e da miséria. Vendo as condições do povo, os teólogos da libertação se dirigiram ao texto sagrado para procurar interpretar esta *realidade, hermenêutica e teologicamente à luz da fé, isto é, da 'Palavra de Deus' testemunhada nas Sagradas Escrituras, se redescobrindo o caráter libertário e a 'opção pelos pobres' contidos nos próprios textos bíblicos e o aspecto político da fé*.[559] A Teologia da Libertação teve seu "input" com o Concílio Vaticano II (de 11 de outubro de 1962 a 8 de dezembro de 1965), depois pelo encontro em Medellín (setembro e outubro de 1968).

[559] BORDIN, Luigi. Teologia da Libertação e Marxismo no contexto da Globalização. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vozes, fasc. 233, v. 59, p.128, mar. 1999. *apud* COUTINHO, 1999.

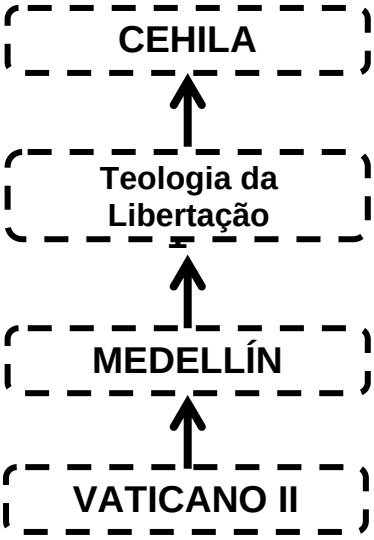


Figura 21 – Percurso histórico do surgimento da CEHILA

Em resumo, em Dussel-CEHILA temos o Outro/pobre como eixo de uma **História militante** que procura descrever os fatos, interpretá-los em busca de sua coincidência com a Teologia da Libertação e seus operadores cosmovisionais. Mesmo porque para Dussel a Teologia é que é o motor impulsor da História, como já mencionei em duas partes desta tese. Se os fundamentos da Teologia da Libertação forem abalados o resultado será incontestemente destruidor para a História dussel-cehiliana.

Sinais de mudanças no rumo epistêmico a partir do debate na CEHILA

Já vimos que para Dussel, escrever uma História da Igreja na América Latina era uma tarefa com estreita relação com a Teologia. Para ele o ponto de partida do historiador da Igreja é o seu marco teológico.

> O ato interpretativo da história da Igreja é um ato teológico, e não simplesmente da história profana ou da história mundial, ainda que possa sê-lo. Ou seja, pode haver uma História da Igreja como parte da história comum, realizada por um não-crente e sem formação teológica. O que acontecerá é que o sentido dos fatos será diverso, porque diverso é o marco teórico de interpretação. Daí que o critério evangélico de reler a história a partir dos pobres é uma exigência

cristã na interpetação científica.[560]

Assim, a opção de construir uma História “desde os pobres” traz para o empreendimento dusseliano a fundamentação via reflexão teológica. Mas a categoria “pobre” sofre uma metamorfose (veja diagrama mais a frente) e isso é demonstrado por Pierre Sanchis.[561] Inicialmente era dada uma ênfase na perspectiva político-econômica, procurava-se a identificação do “pobre” nas relações de produção. Foi do cerne mesmo da análise sócio-econômica da América Latina que se projetou o seu ultrapassamento. Foram introduzidas pouco a pouco duas outras dimensões, o da diferença identidária: a dimensão do racismo e a do resgate necessário de umas culturas marginalizadas. Mais à frente se incorporava a “mulher”. Deste modo, num primeiro momento, tratava-se de identificar um “rosto” sob a categoria um tanto abstrata do “pobre” membro da classe explorada. Negros e indígenas, num outro sentido mulheres, oferecerão a este “pobre” o seu rosto. As barreiras de diferença e alteridade vão dando lugar ao processo inclusionista de modo que no desenvolvimento histórico de Dussel-CEHILA há um percurso caracterizado por inclusões, num processo de compreensão do que seja de fato o Outro, o pobre que no decorrer da linha do tempo foi sendo objeto de esquecimento, de marginalização e opressão. Assim, é possível traçar uma linha de desenvolvimento do conceito de pobre na cosmovisão Dussel-CEHILA:

[560] *HL*, p. 19-20. Os grifos são meus.

[561] SANCHIS, Pierre. O futuro da ‘Igreja Popular’ no Brasil”, mimeo., 1998, pp. 2-3. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, SP, 22-25 set. 1998, USP.

Quadro 18 – Percurso no desenvolvimento do rumo epistêmico de Dussel a partir dos debates em CEHILA

Esse percurso no desenvolvimento do rumo epistêmico é também observável quando se consideram as três gerações que foram se desenvolvendo em torno do foco das investigações que iam surgindo no seio da CEHILA. É bom lembrar que geralmente são mencionadas duas gerações, mas pelo quadro a seguir é possivel demonstrar a existência de três gerações, seja pelas alterações do foco, seja pelo conteúdo abrangido em cada geração em termos de produção histórica. Eduardo Hoornaert, na correspondência citada na nota a seguir, concorda também com esta hipótese e há uma rápida menção sobre três gerações no texto de Coutinho[562] sobre os 30 anos de CEHILA. Ainda sobre o quadro a seguir é preciso notar que a terceira geração é composta basicamente por membros da CEHILA- Brasil, que demonstra

[562] COUTINHO, 2003, p. 84.

seguir um rumo a frente da CEHILA em outros países da América Latina. Outro detalhe é que há membros que estariam entre a segunda e terceira geração, como o caso de Wirth que foi importante no Brasil, conforme relato de Quadros, *para a abertura da CEHILA a novos membros, direcionando a reforma para os estatutos atuais (1997), o funcionamento através dos núcleos,* mas que exerceu papel fundamental também na terceira geração. Quadros ainda relembra que *em nível internacional, Ana Maria Bidegain foi relevante, trazendo os questionamentos de gênero, de certos vícios internos do funcionamento. Ela em termos de valores, estaria na terceira por ressaltar 'religiões' e o peso do acadêmico, mas pela geração localiza-se na segunda.* Assim temos:[563]

Geração	Período	História	Nomes	Foco
Primeira	1973-1990	da Igreja	Enrique Dussel, Riolando Azzi, Eduardo Hoornaert, Martin Dreher, José Oscar Beozzo,[564] Ricardo Ramírez, Jaime Díaz, Pablo Richard, José Miguez Bonino	predominantemente católico
Segunda	1990-2000	do Cristianismo[565]	Rodolfo Ramón de Roux, Fernando Torres Londoño, Maximiliano Salinas, Armando Lampe, Ana Maria Bidegain, Lauri Emílio Wirth, Pablo Moreno, Fortunato Mallimacci, Guillermo Melendez	ecumênico e antropológico
Terceira	depois de 2000	religiosa, das religiões	Eduardo Quadros, Sérgio Coutinho, Jorge Hamilton, Beatriz Dias, Claudete Araújo, Wagner Sanchez, Mabel Salgado, Sylvana Brandão	História Cultural, Micro-História

Quadro 19 – As gerações da CEHILA e seus enfoques

[563] Os dados para a confecção do quadro foram obtidos com Eduardo Hoornaert, em correspondência eletrônica de 20 maio 2007, com Eduardo Gusmão de Quadros também em correspondência eletrônica de 10 jun. 2007, com Fernando Londoño em contato pessoal em 22 jun. 2007 e em pesquisas nos Boletins da CEHILA. As datas são aproximadas. Na coluna dos nomes apenas os principais articuladores de cada geração é mencionado, sem desprezo aos outros parceiros de cada período que aqui não figuram.

[564] A inserção de Beozzo na primeira geração na classificação que me foi fornecida por Hoornaert é mais própria numa visão a paritir de CEHILA-Brasil, em que ele promove um trabalho de consolidação do que tanto Dussel e Hoornaert promovem na CEHILA-AL, mas ele também pode ser inserido na segunda geração. Depois de pesquisar nos Boletins de CEHILA, preferi mantê-lo na primeira geração pela sua atuação também intensa nela especialmente quanto às questões metodológicas.

[565] Apesar desse desenvolvimento, a nomenclatura "História da Igreja" acabou ficando no nome CEHILA.

Ainda que Dussel focalize a matriz epistêmica do pobre, é perceptível o caráter institucional de sua abordagem. Com o correr do tempo há uma "metamorfose" metodológica no percurso dos debates internos da CEHILA para de fato tentar se livrar do ranço institucional e matricial a História concretamente no pobre, que demonstrou ao longo do tempo ter necessidade de ser definido,[566] como já foi possivel demonstrar. A partir da obra de Maximiliano Salinas, em que propôs uma História da Igreja, sem ser uma História eclesiocêntrica,[567] concretizando uma História do povo de Deus, temos a proposta de uma História mais próxima do cotidiano dos "pobres", tirando a primazia do foco institucional-eclesiástico que, por algum tempo, tinha prioridade na agenda temática de Dussel-CEHILA. Esta nova janela indicava a necessidade da procura de novas fontes como textos de viajantes, folcloristas, literatos e da literatura popular.[568] Mais a frente Wirth vai propor o estudo da experiência religiosa dos sujeitos no que provavelmente ajudou a levar a uma alteração nos rumos da pesquisa da CEHILA-Brasil, em sua terceira geração.[569]

Somando esforços neste sentido, Eduardo Hoornaert acaba propondo um novo projeto de se escrever a História do Cristianismo na América Latina e no Caribe.[570] A redefinição do conceito de "Igreja" para ele se tornou tarefa primordial para que se conseguisse a superar a ênfase institucional-clerical do trabalho histórico, ainda que não se pensasse em perder o papel histórico da Igreja, evitando-se assim o reducionismo, em virtude da busca de uma pretensa História Cultural, para se deixar de lado os processos do embate político, que, afinal, foram a força propulsora herdada da cosmovisão marxista para a construção do pobre como matriz historiográfica. Além de tudo, esta proposta acabou reforçando no projeto da História do

[566] LONDOÑO, 1995b, p. 194.

[567] LAMPE, 1995, p. 68.

[568] SALINAS, 1987.

[569] WIRTH, 2001, 29ss. Mais a frente voltarei a mencionar esta proposta de Wirth.

[570] Este debate ocorreu em 1993, na capital paraguaia de Assunção, quando membros da CEHILA avaliava os 20 anos de produção historiográfica.

Cristianismo na América Latina a ampliação do território de inclusão de outros cristãos, dando ao trabalho histórico um caráter ecumênico por desejar envolver as igrejas cristãs do continente latino-americano de fora da tradição católica. No caso de Hoornaert esta inclusão é muito mais ampla do que apenas o Cristianismo, que para ele é apenas uma vertente do movimento de Jesus.[571]

Para Lampe é preciso ir mais longe, pois é preciso romper a barreira discriminatória que o Cristianismo (Igreja Católica e Protestantes) tem em relação às religiões não-cristãs, pois, para ele *há muitos caminhos diferentes mas iguais de salvação*, sendo necessário *abandonar definitivamente a idéia do Cristianismo como o caminho da verdade e vida*, portanto se torna necessária a elaboração de uma História das Religiões Populares na América Latina e Caribe.[572]

Os embates não param aqui, nestge rumo Siepierski apresenta, em artigo crítico, a ampliação do labor historiográfico de CEHILA para abranger não apenas os movimentos ligados ao Cristianismo, mas também ao fenômeno religioso na América Latina, propondo a necessidade de revisão da opção epistemológica de Dussel-CEHILA – pobres – uma vez que ela não se ajustaria a esta proposta de ampliação do horizonte originalmente indicado por Dussel, fundador da CEHILA. Assim, o trabalho histórico consideraria deixar de se escrever somente uma História da Igreja e passaria para uma História do fenômeno religioso na América Latina, de modo que CEHILA deixaria o seu conforto dentro do Cristianismo, mais propriamente dentro do catolicismo, para buscar o necessário diálogo com outros grupos também ocupados com o estudo do fenômeno religioso. Neste caso, CEHILA se viria confrontada com grupos que poderiam não possuir quaisquer compromissos com os pobres. Sendo, portanto, necessário que o critério central da operação histórica deixe de estar conectado a uma exigência estritamente cristã. Para ele, a *CEHILA deve elaborar mais a questão da opção pelos pobres buscando uma*

[571] Sobre esta posição de Eduardo Hoornaert, veja seu livro *O movimento de Jesus*, São Paulo: Vozes, 1994.

[572] Veja LAMPE, 1995, p. 70.

fundamentação que não seja exclusivamente teológica, para ter validade universal[573].

O cehiliano Sérgio Ricardo Santos Coutinho reagiu a isto, afirmando que

> seria uma ingenuidade nossa afirmar que os estudos acadêmicos sobre o fenômeno religioso não têm influenciado os estudos da CEHILA. O diálogo sempre foi positivo e enriquecedor. No entanto, acreditamos ser possível manter a opção pelos pobres e o diálogo com outros grupos que não têm a mesma preferência. Pergunto: por que é necessário buscar uma fundamentação que tenha 'validade universal'? Quem estabelece o que tem e o que não tem "valor universal"? A Universidade? Ou a CEHILA não teria condições de estabelecer tal valor por si só? Ela só é influenciada e não influencia? Onde estaria o diálogo?[574]

Coutinho entende que Siepierski concordaria que tal fato é difícil de se concretizar, mas acredita que ele sugere algo que achou interessante e o cita: *[...] um resgate do desenvolvimento da reflexão sobre a ética social na tradição ocidental, enriquecido com os ensinos éticos de outras tradições [...].*[575] Como conseqüência, Coutinho expressa o desejo de trazer à luz a discussão sobre ética social entre os historiadores, pois ele lembra que o conhecimento do passado "popular" ficou mais facilitado como conseqüência das recentes abordagens teórico-metodológicas, em especial com a maior ênfase dada à História Social e o crescimento de uma "História vista de baixo", citada por Jim Sharpe[576]. Assim, destaca Coutinho que a agenda temática dos historiadores fica enriquecida com itens tais como: fenômenos de consciência coletiva; vida popular; formas de resistência e de luta; religiosidade popular, enfim, uma série de temas onde se busca, citando novamente Sharpe, *explorar as experiências históricas daqueles homens e mulheres, cuja existência é tão freqüentemente ignorada, tacitamente aceita ou mencionada apenas de passagem*, que segundo Coutinho são privilegiados pelos historiadores da

---

[573] SIEPIERSKI, Paulo D. (Re) (Des)Cobrindo o fenômeno religioso na América Latina. In HOORNAERT, 1995, pp.161-187.

[574] COUTINHO SANTOS, 1999, s.p.

[575] SIEPIERSKI, *op. cit.*, p.163. Siepiersky tem sido, por um longo tempo, presidente da Associação Brasileira de Historia das Religiões (ABHR). Ele é protestante da tradiçlão batista.

[576] SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, 1997, p.41.

“elite”.

Mas Coutinho mesmo acaba não dando resposta cabal e resolvendo aos argumentos levantados por Siepierski, resvalando para a discussão sobre os esforços de expansão dos temas ligados à marginalização dos atores da história e para a demonstração da contribuição que tem CEHILA feito com a sua opção hermenêutica e que ela *não pode perder de vista seu marco inicial e, por isso, tem ainda muito a influenciar.*

De fato, se a opção de CEHILA é inclusiva, por que não incluir outras religiões? Mas aí temos o dilema de como operar num ambiente com opções epistemológicas diferentes, mesmo porque são produto de cosmovisões diferentes? Para Hoornaert isso deixou de ser um dilema, como já afirmei, pois ele acredita que o Cristianismo seja apenas a opção do movimento de Jesus que tenha sobrevivido e que hoje precisamos buscar um diálogo entre as culturas, que é o que produzirá um enriquecimento mútuo, afinal esse diálogo abrangerá as mesmas experiências religiosas que foram a base de sustentação para essas próprias culturas. Assim ele, pelo menos em sua fase atual, que eu identifico como “fase existencial”, deixa entender que a realidade existencial deve se sobrepor à realidade dos estudos e, assim, o sofrimento do pobre, do excluído rompe qualquer barreira e o que vale é a vivência, que *evoca a vida concreta, existencial, a subjetividade, o imaginário e a luta existencial pelo pão, pela saúde, pelo amor e pela liberdade. É o que vale.*[577] Diz ele ainda que *os pobres constituem, no pensamento de Jesus, o grupo a partir do qual a história tem condições de sair do imobilismo [...] Jesus acreditava que o Reino de Deus ia se estabelecer através dos rejeitados e excluídos* e mais, que para Jesus, a partir da análise que *fazia da sociedade, os marginalizados e rejeitados, perseguidos e pecadores constituíam a* ***força motriz da história***[578]

Hoornaert, em seu privilegiamento à História Cultural, até fala da necessidade de entendermos o conflito que existiu no Brasil entre a ‘*religião*

[577] HOORNAERT, 2004, p. 47-51.

[578] HOORNAERT, 1994, p. 95. Negrito meu.

primeira', com seus benzedores e rezadores e a 'religião do Estado', com seu sacerdócio oficial, traduzido em termos de pastoral cristã[579] que se tornou patente no

> conflito entre os sacerdotes católicos e o sacerdócio tradicional dos beatos, benzedores, conselheiros e místicos populares. Esse conflito já existia no continente antes da chegada dos europeus, mas com a vinda dos sacerdotes católicos exasperou-se, pois estes nunca se dignaram dialogar em profundidade com a sabedoria e a cultura antiqüíssimas embutidas na prática dos benzedores, das rezadeiras e dos místicos populares.[580]

Ele demonstra ainda que *a colonização instalou no bojo da história da América Latina uma terrível perseguição das culturas míticas de que este continente era tão rico.*[581] E ainda que essas culturas existentes aqui na América

> eram culturas de encanto, da admiração, do 'milagre' da vida, não da filosofia nem do 'logos' grego. Eram culturas míticas, o que não significa que fossem inferiores às culturas 'lógicas' ou racionais que nos vêm da tradição ocidental [...] é forçoso dizer que os invasores europeus não souberam nem quiseram valorizar a herança cultural da América pré-1492, e é por isso que procuramos dar-lhe aqui o relevo que ela merece.[582]

Hoornaert, nesta linha de pensamento, relata que no encontro da CEHILA em Salvador, no ano de 1977, houve um contato dos participantes com o candomblé, mas que *era muito cedo para pensar nesses horizontes mais amplos de diálogo religioso.*[583] Na opinião de Hoornaert é no encontro de Assunção em 1993 que esse diálogo começa a ocorrer, quando o grupo chegou a se convencer *da real importância de um diálogo em profundidade com as religiões*, tendo recebido contribuições de Armando Lampe,[584] que, aliás, foi enfático no assunto

> Nas obras da História Geral de CEHILA aparecem ensaios sobre a História das igrejas Protestantes como **anexos**, sem que se chegue a questionar a visão do imperialismo católico. Visto desde esta perspectiva é um passo adiante, que se espera que se concretize a

[579] HOORNAERT, 1993, p. 83. Aspas do autor. Veja ampliação do tratamento deste assunto dado por Hoornaert em seu livro *Cristianismo moreno no Brasil*, *passim.*

[580] Ibid., p. 83.

[581] Ibid., p. 82.

[582] Ibid., p. 82.

[583] HOORNAERT, 1995, p. 215.

[584] Ibid., p. 217.

> necessidade de escrever uma História do Cristianismo na América Latina e do Caribe. Porém, o Cristianismo não é a única religião dos povos da América Latina e do Caribe. É necessário avançar a uma perspectiva verdadeiramente ecumênica com o rompimento ds fronteiras das igrejas cristãs e dialogar respeitosamente com as outras religiões dos povos da América Latina e do Caribe. CEHILA **terá que ampliar o objeto de estudo em direção à História do fenômeno religioso**, em geral na América Latina e Caribe, sem que isso signifique pensar 'no fim da história' de CEHILA, como se fosse que daí para diante só seria seu papel produzir obras de História das religiões.[585]

Nisso tudo, é preciso lembrar que, quando Hoornaert fala de cultura popular religiosa, está incluindo as culturas maias e astecas, tupi-guarani, a cultura dos negros, como as "religiões primeiras", isto é, a religião antes do surgimento do Estado, portanto, outras religiões que não o Cristianismo, que foi a terceira etapa na visão do que ele chama da "economia da religião" na história da humanidade até o presente.[586] Assim, ele dá valor à expressão cultural da religiosidade, que, associada à condição da categoria do pobre, rompe a barreira institucional privilegiadora do Cristianismo como objeto único da preocupação do historiador.

Há ainda mais uma importante discussão sobre a opção ao pobre como referencial hermenêutico que é apresentada por Wirth em 1999 no XXVI Simpósio Anual da CEHILA-Brasil, em Brasília, ao focalizar a necessidade de se escrever a História privilegiando os sujeitos históricos, mesmo porque *o pobre do qual fala esta historiografia não são todos os pobres expropriados dos frutos do seu trabalho, mas os pobres que militam politicamente para a superação de sua pobreza e que buscam na espiritualidade cristã uma fundamentação para a sua prática*. A ação programática da História dussel-cehiliana privilegia, então, segundo Wirth, não todos os pobres, mas o pobre militante.[587]

Resta nisto tudo, que é uma conseqüência do desenvolvimento do pensamento original dusseliano do pobre, saber como estudar as culturas religiosas em que o pobre não é privilegiado pela sua condição de pobre, mas

---

[585] LAMPE, 1995, p. 70. Os negritos são meus, as aspas são do autor.

[586] Ibid., p. 72 ss.

[587] WIRTH, 2001, p. 28.

portador de uma condição própria numa teologia fatalista adotada nestas culturas e que, portanto, deixa de ser contado, especialmente nas culturas antropológico-orgânicas, como a hindu, por exemplo.

O pobre dusseliano – um herói?

O herói quer fazer do mundo um lugar melhor.[588]

Um ponto ainda a destacar na matricialidade do pobre, é que Dussel o construiu como "herói" privilegiado. Isto é possível observar pela leitura de como ele e seus seguidores foram, ao longo do tempo, construindo as articulações hermenêuticas, para a partir dessa matriz, compreenderem a própria realidade. Para Jung *o mito do herói é o mais comum e o mais conhecido em todo mundo*.[589] É como uma imagem arquetípica, para utilizar seu léxico, e, assim, se manifesta pelo inconsciente coletivo produzindo um espelhamento de uma experiência abrangendo um segmento esquecido da sociedade, mas que também vive o cotidiano, constrói a história, sem ser contado na História.

O pobre como herói na História dusseliana, não é o herói amarrado à cosmovisão da modernidade – *alguém com ego estruturado, vencedor, que faz, realiza*.[590] O "pobre" não é o herói guerreiro, valente, como um homem-deus com super-poderes, nem um herói-gênio premiado pelas suas descobertas ou mesmo um herói-líder, cavaleiro que comanda uma revolução ou mesmo um herói mitológico em que apenas contam as façanhas e os super-poderes, mas um herói deslocado, um **herói às avessas**, um herói fracassado, que não é contado, por ser "anonimizado", excluído, massa sem significado, mesmo porque na cosmovisão dusseliana **o pobre é um herói sem privilégio de classe**, não um herói oficial ou da classe dominante, contado entre os governantes ou mesmo entre a hierarquia eclesiástica. E aqui se abrem pelo

[588] MARK & PEARSON, 2003, p. 114.

[589] JUNG, s.d., p 110.

[590] BRANDÃO, 2005, p. 120.

menos dois caminhos para a análise ao pensamento dusseliano, um da literatura e outro da psicologia analítica junguiana.

Mas porque inserir essa conexão entre o pobre dusseliano e o conceito de herói, se nem o marxismo, uma mola propulsora de seu pensamento, o herói tem muito peso, o quanto muito seria o partido, nunca um indivíduo e, também porque a idéia de herói está ligada normalmente a façanhas extraordinárias? Porque, pelo menos na literatura, há não apenas o herói mitológico, mas também o herói épico. Enquanto o herói mitológico é considerado pelas façanhas e super-poderes, o épico apresenta características humanas e possui a virtude essencial ou o que os gregos chamavam de "arete", (virtude). Narrativas do **herói épico** podem ser encontradas em povos como o hebreu quando os patriarcas lutavam pela conquista de Canaã, ou ainda é possível ser vista na luta do jovem sem forças, Davi, contra o gigantesco e opressor filisteu Golias. Temos também no **herói trágico** uma outra possibilidade, uma vez que na tragédia o herói fazia sobressair a sua luta contra o destino, inversamente ao herói mitológico, que a ele se entregava. O herói trágico *descobre que é mais fraco na correlação de forças.*[591] Assim, no conceito dusseliano, é possível entender que o historiador é uma espécie de **herói-redentor** que busca não somente entender a luta que há entre os subalternos, que nem anônimos são, pois não contam, e a classe dos governantes comprometidos com uma hierarquia eclesiástica dominadora, mas também destacar um futuro diferente a esta classe subalterna, que não consegue escapar de seu destino, de ser "o Outro". O historiador é um **herói-nós** que procura buscar no **herói-Outro** um significado para a vida, por ser ele portador da virtude e lhe apontar o destino com esperança a ter fé num mundo sem fé e a lutar para conquistar um mundo sem opressão, em que ele próprio é vítima presa a um destino sem expectativa, mas que tem pela frente um chamado da aventura[592] a uma vida venturosa. Por isso mesmo o pobre de Dussel é um herói deslocado em relação ao poderio da Igreja e sua

[591] KOTHE, 2000, p. 26.

[592] Veja sobre o chamado da aventura presente na vida do herói em CAMPBELL, 2004, p. 59ss.

estrutura/hierarquia, mas também um herói às avessas, que desconhece a sua vitória contra um destino que também ele próprio pode desconhecer. Assim, o historiador reconstrói a História e a história para mostrar um mundo-novo, um mundo de libertação. É um historiador, mas também um escatólogo, um profeta, no sentido webeliano de reagir contra o "status quo" defendido e preservado pela hierarquia eclesiástica ("sacerdotes", em Weber).

Na visão do recente filme "Matrix", este (pobre)-herói é o "Neo", escolhido, mas sem saber que o seja, precisará tomar a pílula vermelha para poder se desvencilhar do mundo virtual e mergulhar no mundo real e, assim, conhecer a concreteza de sua situação e cumprir o seu papel redentor de uma nova e perfeita sociedade. O Morpheus, do filme, pode ser comparado a um historiador da libertação, que vai lhe indicar o caminho, que vai descobrir a história que está ocultada pela História (da "Matrix", isto é, por correlação da História oficial da Igreja), que vai dar ao (pobre)-herói a bem-aventurança do "mundo do real." E o caso de Eduardo Hoornaert é mais próximo disso ainda, pois ele, assim, como Maximiliano Salinas, diferenciam o pobre do conceito e o pobre da realidade, no caso de Hoornaert, vai ainda ser contado como um deles, sendo um "outro-nós", como já afirmei. Embora já tenha tocado neste ponto, é possível lembrar aqui que *a experiência do pobre em Dussel é em sentimento e teórica, a de Hoornaert é de vida, ele morou anos em favelas, morou no interior do Nordeste do Brasil, o pobre para ele é uma "coisa de pele" e CEHILA sem Hoornaert seria outra coisa distinta, muito acadêmica*.[593]

O historiador, para Dussel, então deve transformar o pobre de herói-trágico, herói-épico, em **herói-guerreiro**,[594] em reconstrutor de sua história, mais do que isso, em escritor de sua própria História, um herói que desmascare a opressão, um herói que luta contra a cultura e os poderes que o oprimem, que conquiste os seus direitos, a sua vida, tornando-se assim, de fato, um herói de grandes feitos, feitos extraordinários num mundo novo, sem opressão, sem perseguição. Por isso mesmo a historiografia dusseliana traz o

[593] Depoimento de Fernando Londoño em 22 jun. 2007.

[594] Veja sobre o "herói guerreiro" em CAMPBELL, 2004, p. 322 ss.

mesmo fascínio aos seus seguidores que o mito exercia sobre os primitivos. Esses seus seguidores iniciaram a construção de seu herói num continente oprimido pelas ditaduras, mas que também foi "des-coberto" (ou inventado) pela dominação colonizadora e supressora da vida nativa por um poder eclesiástico destruidor. Aliás, o início do movimento cehiliano se dá bem no foco deste incêndio ditatorial num continente em busca de libertação alimentado pelos ventos do Concílio Vaticano II.

Na concepção dusseliana temos ainda de entender o **herói** como **santo**, não do ponto de vista da ascese ou renúncia do mundo,[595] mas santo no sentido de ser alguém sem más intenções, alguém que, pela sua condição – de ser pobre -, já está salvo, é perfeito. Mas aqui há uma implicação para teólogos conversionistas, como Sturz, ao afirmar que

> Dizer que Deus é pelos pobres, que nós precisamos também optar por eles é uma coisa. Outra, é proclamar que o pobre é salvo por ser pobre. Ora, se o pobre é salvo por ser pobre, para que tentar tirar-lhe a pobreza e fazê-lo perder a salvação? Levítico 19.15 é taxativo: "Não farás injustiça no juízo; nem favorecendo o pobre, nem comprazendo ao grande; com justiça julgarás o teu próximo." [596]

Abordagem que pode não ter implicações para Dussel que demonstra em seus textos não palmilhar o território conversionista, próprio do Protestantismo.

A construção historiográfica dusseliana gera, então, uma mentalidade coletiva, um imaginário coletivo, de se ter encontrado o que havia se perdido em Séculos de História – o pobre como matriz epistêmica, a partir do qual se constrói a verdade, se reconstrói a história e se aponta ao mundo um novo rumo. A História tem o papel, então, de elevar o pobre, um herói-trágico, um herói épico, a uma condição de herói da esperança. O historiador é o herói-condutor que vai mostrar ao (pobre)-herói a verdade perdida – que ele, embora não seja considerado como "o Outro", um que não conta lançado ao seu próprio destino, é nele que está a verdade, a esperança. O historiador vai

[595] CAMPBELL, 2004, p. 337.

[596] STURZ, Richard. Uma avaliação da Teologia da Libertação. In: CONN, Harvie & STURZ, Richard (orgs.), *Teologia da Libertação – suas raizes, seus proponentes e seu significado hoje em* dia. São Paulo: Mundo Cristão, 1984, p. 159.

também travar a sua luta contra os “poderes das trevas” – a Igreja e sua hierarquia. A História que vai contar não mais será a oficial, mas a que o (pobre)-herói vive e vai escrever.[597]

A historiografia dusseliana é combativa e, portanto, ao construir o pobre como herói, constrói também um imaginário de uma figura real e palpável da história no qual vai ser desperto o desafio para exercer o seu poder em não se deixar ser vencido pela ideologia dominante, se constituindo o pobre num herói histórico. Sendo, desta forma, o historiador um **herói-desmascarador** da ideologia opressora. Se na política o herói está contado entre os mais capazes, os mais privilegiados, os mais preparados, o pobre não figura entre os políticos por não ser contado, mas, pela História dusseliana, o pobre é herói justamente por ser o menos capaz, o menos preparado, o menos ilustrado, o esquecido, um desprivilegiado, um anti-herói para aquele que se acha como herói. Na concepção dusseliana o pobre é herói exatamente por estas “qualidades”, é um herói diferente, que não sabe que é herói, que é matriz epistêmica, o historiador deverá mostrar-lhe isso. O historiador oficial é para o (pobre)-herói um **historiador-bandido** porque lhe subtrai o direito de descobrir um novo destino – o de ser um **herói-revolucionário**.

Pode ser que alguém venha a concluir ser inútil fazer estas ligações do pensamento dusseliano sobre o pobre com a conceituação do “herói”, mas vamos lembrar que Chartier ensina que as representações sociais possuem tanta importância quanto as próprias lutas econômicas na produção dos mecanismos pelos quais um grupo ou impõe ou tenta pelo menos impor sua própria concepção de mundo.[598] Se é assim, a compreensão do pobre como herói pode garantir melhor amplificação da compreensão da configuração do emaranhado mundo em que ele está inserido, em como ele saiu da condição de um natural da terra, para ser considerado um intruso em seu próprio território nativo do qual foi expoliado e deslocado para fora do eixo central de seu mundo dele se tornando um estranho. De estranho se torna o

[597] Na literatura hoornaerteana esse é um dos alvos – o pobre escrever a sua própria História.

[598] CHARTIER, 1990, p. 22.

pobre um **herói-personagem** da "outra" História. De herói-personagem passa a **herói-autor** de sua própria história, que vai ser (des)coberto ou re(des)coberto pelo historiador dusseliano que deseja dar conta das perdas e danos que este herói teve ao longo de Séculos como abolido da história e da História. Nesta História do (pobre)-herói então surge o anti-herói – o governante, o clérigo dominador e colonizador.

Segundo Weber, o herói é sempre uma construção que ocorre primeiro na imaginação assumindo papel do outro e está relacionado com a busca de caminhos para a solução de problemas.[599] No caso do (pobre)-herói ele é construído como um herói coletivizado e absolutizado. É coletivizado porque não se identifica apenas com indivíduos, mas com uma condição de indivíduo – condição de oprimido. É absolutizado, pois se torna fonte epistêmica da História, mais do que isso é um eixo matricial até mesmo para conduzir a sua periodização em Dussel-CEHILA, por exemplo. Mas também essa construção do herói preenche os anseios político-sociais uma vez que a vida sócio-política deve ser (re)-interpretada, (re)-construída a partir desse herói, para que seja retirado de sua condição opressiva.

Para os junguianos poderá sobrar a possibilidade de avaliar o conceito de pobre dusseliano pela lente dos arquétipos e da psicologia analítica. Para Jung, além do mito do herói ser o mais comum e mais conhecido em todo mundo, aparece em nossos sonhos e *tem um poder de sedução dramática flagrante e [...] uma importância psicológica profunda*.[600] E ainda, diz ele que *na mitologia, habitualmente, o herói ganha a sua luta contra o monstro*,[601] como o (pobre)-herói dusseliano tem como missão ganhar a sua luta contra o monstro da opressão, numa batalha da libertação, que Jung menciona como a vitória do ego sobre a "sombra", que é um conceito vital na psicologia analítica, para quem *a tarefa do herói tem um objetivo que vai além do ajustamento biológico e conjugal: liberar a 'anima' como o componente*

[599] WEBER, Max, Os três tipos de dominação legítima. In: COHN, G. (org). *Max Weber: sociologia*. São Paulo: Ática, 1979. p. 128, 141.

[600] JUNG, s.d., p. 110.

[601] Ibid., p. 118.

íntimo da psique, necessário a qualquer realização criadora e verdadeira.[602] Na psicologia junguiana há ainda uma interessante diferenciação entre o mito do herói e o rito da iniciação, pois *as figuras típicas de heróis esgotam a suas forças para obter o que ambicionam [...] na iniciação, ao contrário, o noviço deve renunciar a toda ambição e a qualquer aspiração, para então submeter-se a uma prova*.[603]

Sobra ainda aos estudiosos da área avaliar o "insight" de Dussel em sua experiência fundante, que focalizarei a seguir, quando vivia na Galilélia com Gauthier e as conseqüências que isso teve em toda sua construção cosmovisional. Há ainda o forte mecanismo do ego conhecido como "identificação", que pôde estar presente em seu empreendimento cehiliano, como catalisador de colaboradores e uma espécie de "pára-raios" de idéias convergentes. É perceptível o afastamento de pessoas e temas divergentes no âmbito Dussel-CEHILA e aqui podemos, por conseqüência, ter o mecanismo da "negação" que coloca em risco o diálogo a ecumenicidade, tão almejada por Dussel-CEHILA.

POR UMA "OUTRA" HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA

> *Todo historiador está necessariamente 'situado': as Histórias oficiais são sempre a dos vencedores e tendem, portanto, a mitificar-se, porém, é possível resgatar a 'memória perigosa' dos dominados e esta perspectiva espistemológica terá maiores garantias de "objetividade".*[604]

A intenção nesta parte é procurar sintetizar tudo o que foi dito até aqui sobre a construção da "outra" História da Igreja nesta tese, e, como já afirmei em diversas vezes, a revolução na operação histórica promovida por

[602] Ibid., p. 125.

[603] Ibid., p. 131.

[604] MARROQUIN Z., Enrique. Algunas cuestiones metodológicas para uma Historia de la Iglesia. In: Boletim CEHILA, n. 26, p. 9, ago. 84-jan. 85.

Dussel e, por conseguinte, pela sua equipe e parceiros cehilianos pode ser comparada (adjetivamente) à revolução “annaliste” inaugurada por líderes do Século passado tais como Bloch, Febvre e Braudel. Se eles deram o “boot” para a “Novelle Histoire” promovendo uma ruptura contra o Positivismo e trazendo para o diálogo da construção histórica as ciências sociais e mais tarde outros campos do saber, Dussel também acendeu, no campo religioso especificamente o do Cristianismo (catolicismo romano em maior conta), o estopim para uma “outra” História completamente nova da que era praticada até então. Se aqueles estavam preocupados com a positividade e cientificidade da História rankeana; com a construção de uma “História-Problema” que procurasse no passado respostas aos dilemas presentes; com a “longa-duração”; com a construção de uma História que não era empilhadora de documentos, Dussel estava preocupado em demonstrar a falsidade da construção histórica sobre o Cristianismo fundada numa cosmovisão eurocêntrica, numa falsa visão da modernidade e, especialmente, numa concepção política de dominação excludente dos oprimidos, uma História que partisse desde a categoria do “pobre”, do Outro oprimido, e que a Igreja precisava se despir de seu caráter colonizador destrutivo, sendo erigida nos ideais do Concílio Vaticano II – a igreja dos pobres.

Dussel, ao criar essa “outra” História, esperava demonstrar também novas perspectivas possíveis no labor historiográfico, assim temos uma História crítica, mas também de esperança; uma História profético-escatológica, mas também militante; uma História para contar a história, mas também para fazer o seu destinatário primordial – o “pobre” – construir uma nova história, por isso mesmo, como tenho dito, militante; então, uma História que faz uma arqueologia do passado, mas também uma História que projeta o futuro, por isso mesmo, profético-escatológica. É uma História que contempla a “longa-duração”, mas que não esquece do cotidiano, da literatura de cordel, do folclore alimentador da religiosidade[605] do povo – o construtor e o destinatário

[605] Aqui é preciso lembrar novamente das abordagens de Hoornaert e de Salinas.

da mesma (hH)istória.[606]

Da mesma forma que a Nova História "annaliste" rompeu com os historiadores positivistas, Enrique Dussel questiona justamente a posição positivista dos historiadores da Igreja ao limitar-se à exposição dos fatos da Igreja-instituição e do corpo clerical. Assim,

a. Dussel fala de um novo paradigma introduzido por CEHILA, que é a opção epistemológica de interpretar a história da Igreja a partir do ponto de vista do pobre;[607]
b. Essa nova chave de leituras exigiu a releitura dos documentos e demais fontes com novas perguntas;
c. Aqui se confirma o que Duby afirmou sobre a identificação do historiador com a História que procura escrever[608] – Dussel é um apaixonado pelos pobres/excluídos e trasforma isso num impulsor seletivo das fontes, de sua consulta, da reconstrução da periodização e da operação da escrita da História;
d. Três exigências se tornaram presentes na operação histórica dusseliana e cehiliana e assim o historiador deve:
    I. viver a tensão entre a exigência do método científico;
    II. pertencer a uma comunidade cristã, que é parte do aporte subjetivo do historiador;
    III. nutrir compromisso com a causa popular.
e. E ainda, Lampe afirma que *o prejuízo do historiador de CEHILA é a opção pelos pobres na narração do passado. Em fazer viver o passado para o leitor de sua geração, o historiador de CEHILA trata de 'vincular' os fatos a partir da perspectiva dos 'condenados da terra', sem violentar os documentos e dados 'objetivos'.*[609]

Assim, o pobre é considerado como espaço para recuperação da História da Igreja na América Latina. Mas não pense, como já mencionei no

[606] (hH)istória: uma maneira de se referir tanto ao processo ou fatos históricos (história), quanto a escrita sobre estes processos ou fatos (Historia).

[607] DUSSEL, Hipóteses fundamentais da História Geral da Igreja na América Latina. In: CEHILA, 1986, p. 64.

[608] DUBY, 1993, p. 58, 61,62

[609] LAMPE, 1995, p. 65.

capítulo anterior, que o pobre foi comparado a um mendigo ou maltrapilho. Na História dussel-cehiliana o pobre precisou ser definido e, conforme Londoño, de certa forma descoberto. Descobriu-se assim um primeiro pobre – o **índio** – base econômica e social da dominação espanhola; outro pobre foi encontrado tambem no **negro**, que foi trazido como escravo para a América; depois foi o **trabalhor urbano**, explorado pelo capital nacional; temos também o agricultor (**trabalhador rural**), continuamente expulso da terra; depois a **mulher**, a quem se negou o papel de sujeito na História; a **criança**, vítima da violência e da negação de seus direitos. Mas também outros novos critérios e categorias como raça, classe social, gênero, idade foram utilizados como fios condutores para tornar concreto o pobre.[610]

Dentro do referencial da "outra" História dusseliana será preciso que o historiador se liberte da matriz colonialista, centralista, para que seja isso um ato da imagem e semelhança do povo e história latino-americana. *Quando Enrique Dussel enunciou nos anos 60 o projeto de CEHILA fez um chamado visionário à descolonizacão de nossa identidade cristã*.[611]

Lampe também lembra que não é pretensão desta história que está sendo construída por Dussel-CEHILA ler a história da Igreja como uma história de prelados, cujas decisões parecem governar o curso dos acontecimentos, mas ver melhor o homem e a mulher dentro da sociedade. Não se pode analisar a história da Igreja-instituição sem considerar seus nexos de interdependência com instâncias econômicas, políticas, sociais ou culturais.[612] É intenção também da História tanto cehiliana, quanto dusseliana, partindo da subserviência da História à Teologia, produzir uma obra de História que ao mesmo tempo seja uma obra teológica.[613] Nisso tudo passa-se pelas matrizes epistêmicas que vão ser componentes tanto críticos, quanto operacionais de Dussel-CEHILA, tais como a cristandade e o pobre – a primeira preocupada com a expansão do evangelho e produtora de uma

[610] LONDOÑO, 1995, p. 194, 195.

[611] SALINAS, 1995, p. 173.

[612] LAMPE, 1995, 66.

[613] Ibid., p. 65.

História oficial e opressora, a segunda preocupada com a supressão da vida nativa e a opressão, clamando pela libertação. Esta nova História da Igreja, portanto, é uma História dialética e expositora desta tensão entre os dois eixos epistêmicos nesta busca da construção de uma história social-religiosa da Igreja-instituição.

Igreja popular ou Igreja dos pobres

Segundo este modelo, a Igreja institucional, sob distintas formas, dá legitimidade ao sistema de dominação e tende a organizar-se internamente segundo esta lógica de dominação. O modelo histórico da Igreja, oposto ao da cristandade, é chamado na historiografia dusseliana-cehiliana de **Igreja popular** ou **Igreja dos pobres**. E este modelo de Igreja não pretende dar nenhum tipo de legitimidade ao Estado, mas procura assegurar a sua existência por meio de sua inserção nos grupos de oprimidos e busca organizar-se internamente segundo as relações de fraternidade. Veja no diagrama a seguir estes dois tipos de relações:

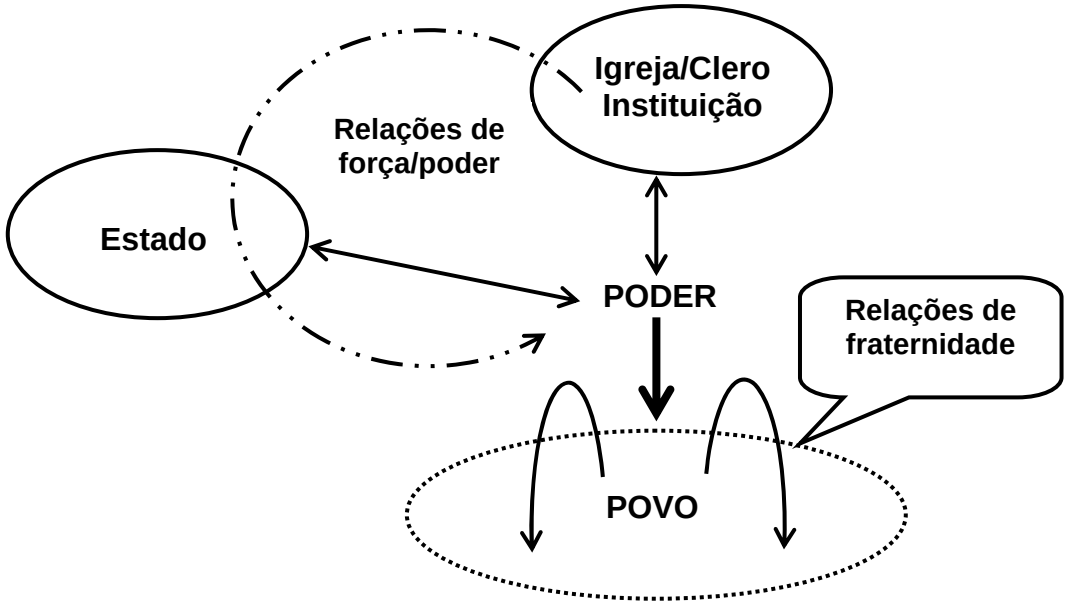


Figura 22 – Relações de fraternidade e relações de força-poder

Note no diagrama que as setas relacionadas ao PODER nunca partem do POVO, mas da Igreja/Clero/Instituição ou do Estado. As setas

ligando a Igreja e o Estado ao PODER são ambivalentes, mas não a seta que liga o PODER ao povo, aqui é monovalente, indicando que o POVO é passivo e o Estado/Igreja são ativos. A seta circular e pontilhada que sai da Igreja e passa pelo Estado indica a mediação que a Igreja/Instituição busca pelo Estado para exercer o PODER sobre o povo. As setas que saem do POVO e voltam para o próprio POVO indicam as relações de fraternidade existentes entre o próprio POVO ao qual resta apenas a possibilidade de convivência entre si. O que a História dussel-cehiliana deseja é mostrar a história desde estas relações de fraternidade, mostrar ao povo que, embora não estejam no PODER, eles também são a história, mais do que isso, eles são a Igreja dos pobres, a verdadeira igreja que se almejava ser a conquista da ação dussel-cehiliana.[614]

A construção do sentido da história

Dussel procura estabelecer um roteiro para a **construção do sentido da história** a partir do Outro oprimido. Essa construção do sentido da história não se restringe apenas ao âmbito do pensar ou da elaboração de um texto descritivo de História. Ele pretende ir mais além, como é o sentido da palavra chave em seu léxico – ana-lética. Com seu empreendimento ele pretende mobilizar a Igreja Católica, os teólogos, líderes e outros que queiram se engajar, no sentido de buscar a libertacão da opressão. Neste sentido a sua História é um pensar, um buscar sentido, mas, muito mais, uma mobilização à ação, mobilização que procura trazer de volta o sentido da vida àqueles que sempre foram esquecidos na História oficial, que foram sempre os atores anônimos, sem significado. Dussel faz uma desconstrução da história da igreja rejeitando a História oficial, que estava cimentada em cima do óbvio – da opressão, do domínio, da opulência. A História dusseliana é uma **história invertida** – da pobreza, da humildade, da voz calada e oprimida. Diferentemente é a História oficial, cuja dinâmica pode ser assim ilustrada:[615]

[614] SALINAS, 1987, p. 11.

[615] Conforme colocação de SUESS, 1995, p. 87.

A História dos	conquistados	é ditada pelos	conquistadores
	colonizados		colonizadores
	escravos		senhores
	religiosa dos povos indígenas		missionários

Quadro 20 – Quem "conta" a História da opressão

Neste ponto, é preciso lembrar que *povos sem escrita não têm história, diz a historiografia oficial*. Suess, sobre isso indica a situação em que os índios que habitavam em solo brasileiro se encontravam, lembrando do que disse Varnhagen, *não podemos dizer de civilização, mas de barbárie e de atraso. De tais povos na infância não há história: há só etnografia. A infância física é sempre acompanhada de pequenez e de miséria*.[616] O que pretende a História dussel-cehiliana é que os povos, mesmo sem escrita, que são configurados como a marginalidade da História oficial, tenham direito à sua história, que afinal, para Dussel, é a verdeira história.

Suess também lembra um fato interessante sobre a dinâmica da alteridade, pois essa categoria – a da alteridade – se considerada isoladamente, não será suficiente para dar conta da construção dessa História. Ele lembra que o colonizador também era um Outro para os próprios povos indígenas. E, neste contexto, não interessa apenas considerar o Outro "em si", independentemente de sua condição social, na História dussel-cehiliana o que vale é o "Outro" enquanto "pobre". Nos interessa a questão social no interior da questão cultural.

> A categoria da alteridade acrescenta ao pobre genérico algo essencial, sua condição cultural que lhe confere identidade e o situa no espaço geográfico e no tempo histórico. Na história da humanidade, a alteridade é anterior à pobreza, embora na história do indivíduo e de grupos sociais ambos possam coincidir. Pobreza e sua forma extrema, a miséria, são uma conseqüência da destruição cultural.[617]

Na figura abaixo é possível ver a dinâmica ambivalente que Suess

[616] VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil*. São Paulo: Melhorametos, 1978. v. 1, p. 30.

[617] SUESS, 1995, p. 93, 95.

demonstra:

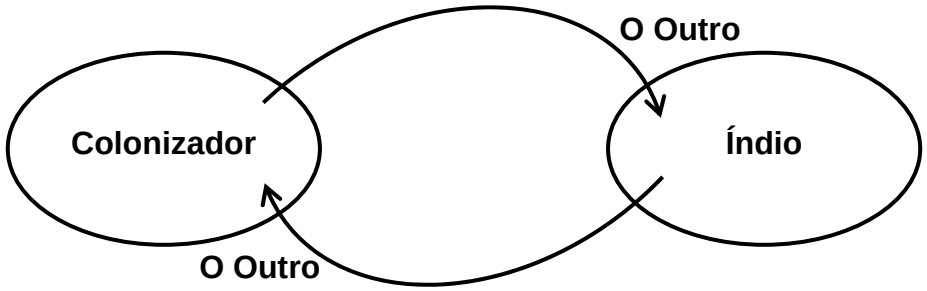


Figura 23 – O colonizador e o índio como "Outro"

Na História do Outro "contada" pelo "Outro" poderá ser ambivalente sempre para o Outro, pois que garantia há de que o "Outro" conseguiu "enxergar" os fatos realmente como o Outro os enxerga ou entende? Pois *alteridade e pobreza dos colonizados não garantem necessariamente o acesso correto à própria história.*[618] Por outro lado, temos aqui um dilema epistemológico: como o próprio historiador não é neutro, quem garante que o Outro de fato seja fonte da realidade/verdade dos fatos? Os fatos sempre serão contados pela óptica do Outro, de modo que, parece-me, a História do Outro sempre terá essa característica de ser um conto do historiador, a partir de suas matrizes epistêmicas, mas também partir do que o Outro ou o sobrevivente, porque o Outro pode ter sido morto, pôde entender que eram os fatos.

Mas na opção aludida por Suess, ainda pode ocorrer a permuta de modo que em vez de termos a História dos "Outros" escrita por um outro (por "nós" no texto dele), poderemos ter a história dos Outros contada por eles mesmos, como ele menciona poderia ser a *história dos povos indígenas contada -- não necessariamente escrita – pelos povos indígenas, a história dos afro-americanos contada por eles. Trata-se, portanto, de uma questão de proximidade entre sujeito historiador e objeto historiográfico*.[619]

Além disso, a "outra" História dusseliana não se preocupa com

[618] Ibid., p. 99.

[619] Ibid., p. 93.

esta extensão e conseqüência, pois o papel da *verdadeira História, na perspectivca de uma hermenêutica a partir do Outro/pobre, é sempre aquela que, a partir do passado, fortalece o projeto histórico do respectivo povo e grupo social*.[620]A "outra" História, em sua ação programática, é planejada para frutificar como

> 'boa notícia', e assim colaborar na viabilidade do projeto de vida do respectivo grupo. Mas ela pode-se também tornar 'má notícia', ao reduzir o passado deste povo a uma pré-história, uma etnografia ou arqueologia. O prejuízo deste procedimento está no encolhimento da perspectiva utópica ou no bloqueio total do inédito-viável do respectivo grupo. O passado nanico se projeta sobre o futuro. O passado estrangulado enforca o futuro.[621]

Agora chegamos a um ponto fundamental quando será preciso tocar nos elementos da metodologia da "outra" História dussel-cehiliana, que, como nos lembra Salinas, são conteúdo, periodização e destinatários. Ele menciona que *os conteúdos de uma História do Cristianismo não se esgotam com a vida militante das igrejas*.[622] A hermenêutica do pobre conduz à busca de outras fontes de conteúdos, tais como na literatura e cultura popular, os contos, as lendas, as canções de festas e romarias, verdadeiros tesouros, além de levar à busca da história a partir de baixo e de fora dos sistemas dominantes – índios, negros, mestiços, obreiros, mulheres, crianças –, além de buscar dados em vilarejos, literatos, folcloristas e outras fontes nesta direção. Dentro do âmbito do conteúdo a partir da hermenêutica do pobre, ainda é preciso mencionar que se abre oportunidades para temas que seriam considerados "espúrios" à historiografia oficial, especialmente ligados à religiosidade popular, floclores, etc.

Fontes da "outra" História – o "Outro" como documento!

Quanto às **fontes** eclesiásticas será preciso uma releitura desde "abaixo" e de "fora" delas mesmas, com os olhos e a visão dos pobres. Estes

[620] Ibid., p. 99.

[621] Ibid., p. 99. Aspas do autor.

[622] SALINAS, 1995, p. 174.

são um filão que renova por completo os conteúdos e as rotinas procedurais da operacionalização histórica. Estas são as fontes diretas e primárias. O que a "outra" História dussel-cehiliana faz é uma troca de validação de fontes, o que era secundária ou até sem valor torna-se primária e vice-versa. Veja o diagrama abaixo:

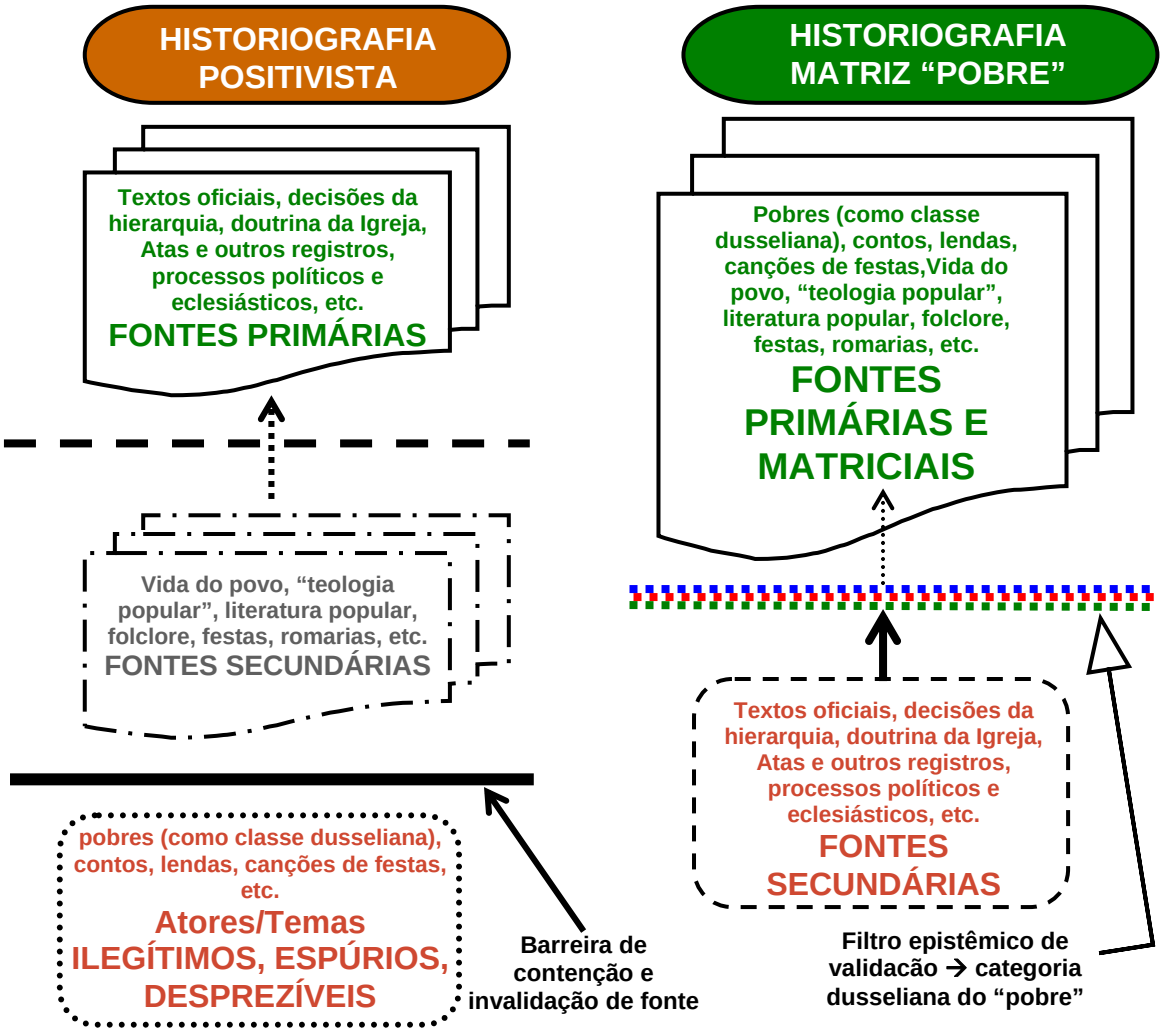


Figura 24 – As fontes na História oficial e na "outra" História

Este diagrama duplo é fundamental para a compreensão do que foi dito até o momento, uma vez que resume e compara a operação procedural de ambos os modelos ou abordagens historiográficas. Avançando um pouco mais na explicação dos diagramas, vamos considerar que na História, oficial ou não, de natureza positivista, acontecimental/documental, o que temos é sempre

a legitimação de fontes escritas, de modo que outras fontes são desprezadas, não conquistando a condição de fontes validadas como legítimas. Considerando que *as expressões religiosas de maior incidência nas sociedades latino-americanas se inscrevem hoje nas camadas de culturas letradas*,[623] tal como o pobre, o índio, o escravo, o nativo, de forma ampla não produzem documento. Não produzindo documento, não produzem também história, na visão positivista, não podendo ser configurados como fonte, pois não são autores, não são protagonistas, lhes é negado o direito de serem fontes, em outras palavras, nega-se, neste modelo, que o universo dos pobres possa produzir fontes legítimas e aceitáveis, são desclassificados como fonte. Sendo assim, não podem ser contados como referência do saber, como possibilidade de conhecimento, por isso que chamo também de Atores/Temas espúrios. E por que eu chamo de "espúrio"? Porque espúrio é algo não genuíno, ilegítimo, ilegal, mas também desprezível. Por isso mantenho diversos adjetivos na figura, para indicar reforçadamente que, na História positivista, o pobre não conta com legítima fonte e nem pode ser uma fonte. Pior que isso, esses atores/fontes são constituídos como negação da possibilidade histórica, negação da possibilidade da produção de registro, pois, neste modelo, história se faz com documentos como afirmou Langlois e Seignobos, que

> A história se faz com documentos. Documentos são os traços que deixaram os pensamentos e os atos dos homens do passado. Entre os pensamentos e os atos dos homens, poucos há que deixam traços visíveis e estes, quando se produzem, raramente perduram: basta um acidente para os apagar. Ora, qualquer pensamento ou ato que não deixou traços, diretos ou indiretos, ou cujos traços visíveis desapareceram, está perdido para a história: é como se nunca tivesse existido. Por falta de documentos, a história de enormes períodos do passado da humanidade ficará para sempre desconhecida. Porque nada supre os documentos: onde não há documentos não há história.[624]

Esse critério dos franceses Langlois e Seignobos era fruto do pensamento téorico-metodológico que hegemonizou as academias alemãs e francesas do

[623] WIRTH, 2001, p. 29.

[624] LANGLOIS; SEIGNOBOS, 1944, p. 15.

Século XIX pelo historicismo de Leopold von Ranke,[625] que inspirou a Escola Metódica e historiadores da época como o verdadeiro modelo científico a ser seguido. O núcleo da reflexão desses historiadores foi resumido na palavra de ordem que acabou sendo: "a história se faz com documentos". Considerando isso, o que se pode concluir é que o povo não tem história, especialmente o iletrado, o índio e não conta, além disso, eles não são os vencedores, mas os vencidos. Assim, *os povos sem história situavam-se em um tempo 'anterior' ao 'presente'. Os povos 'com história' sabiam escrever a dos povos que não a tinham*.[626] A História positivista deconhece, enfim, a possibilidade que as classes marginais ou iletradas possam produzir ou gerar uma história, assim há a negação da possibilidade de uma História com essa classe de gente, mesmo porque o pobre se inclui na classe de negação da possibilidade da produção de registro e, mais ainda, são desclassificados como fonte de verdade. Por outro lado, as fontes secundárias para este tipo de História, que podemos chamar de oficial ou não, podem ou não ser contadas a partir da opção teórico-metodológica do historiador. Essas fontes poderão ser validadas se o historiador, por exemplo, optar pela redução de escala de observação (Micro-História), mas isso poderá ser uma possibilidade rara numa visão historiográfica de arquitetura fechada.

Em contrapartida, a "outra" História faz uma inversão de valores, pois aquilo que a História positiva nega, ela aceita como fonte – o pobre e sua condição de vida. A "outra" História desconfia das fontes oficiais, embora não deixe de utilizá-las, mas desde uma validação por intermédio do que eu chamo de "filtro de validação epistêmica", que é a Alteridade ao Outro, empobrecido, oprimido, marginalizado. As fontes primárias e matriciais são de fato possibilidade de conhecimento e conhecimento transformador. E isso é fundamental na História dussel-cehiliana, pois a História não é apenas coleção de documentos organizados cronologicamente, como já tenho mencionado em

[625] Veja a seguir uma comparação que faço entre o modelo rankeano e o dusseliano de História.

[626] MIGNOLO, 2003, p. 23. Aspas do autor. Mignolo não concorda com essa idéia, mas faz uma citação crítica dela.

toda tese, mas uma História militante, profética, engajada com a causa da libertação do Outro. É uma História que entra em colisão contra o conceito positivista de História. E para tratar dos acontecimentos provocados pelos homens que venham a ser vencidos e obscurecidos pelo tempo será possível se valer da história oral, do depoimento dos sobreviventes, da cultura popular, da literatura de cordel ou mesmo da folclórica, de fotografias, preceitos de vida, etc e, como já mencionei em toda tese, são especialmente utilizadas por Eduardo Hoornaert no Brasil e Maximiliano Salinas no Chile e de forma muito melhor do que Dussel acabou fazendo em seu trabalho de escrita da História. Nesse ponto, será preciso relembrar o que eu disse há pouco, que, embora o pobre, geralmente, não produza documento, ele é "documento" e deve, segundo a história dussel-cehiliana, ser legitimado e contado como tal. Assim, o **Outro esquecido** se torna em **Outro lembrado**, mais do que isso, em eixo hermenêutico, em critério ou filtro validador da história.

Em termos de fontes históricas será preciso aqui fazer o destaque do papel preponderante do eixo hermenêutico adotado pela "outra" História, que é o pobre – assunto que mais falei nesta tese. Permitam-me, neste momento, fazer uma comparação. Ainda que Dussel não tivesse estabelecido interlocuções com a historiografia corrente em seu período – francesa, inglesa, italiana -, é possível fazer, para fins de análise, alguns paralelos, e, neste caso, até mostrar a criatividade de Dussel em relação ao que pode-se comparar com a historigrafia da época. É assim que pode-se dizer que para Dussel o outro integra-se progressivamente em sua obra histórica como um paralelo que temos na acepção do que Jacques Lê Goff denominou de "monumento/documento". [627] Se para Le Goff os documentos – fonte privilegiada da história positivista – também poderiam ser acompanhados pelos monumentos, por que não pensar no Outro como um "documento" histórico. No caso de Dussel, o Outro é fonte principal, não mero documento ou folhas envelhecidas de papel. Um documento que fala, que é para ser ouvido – o

[627] LE GOFF, Jacques "Documento-Monumento" *in* R. Romano (dir.), *Enciclopédia Einaudi*, v. 1, *Memória-História*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 95-106, 1984. Veja também seu texto *Memória-História*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, p. 95-106.

Outro como documento. Para Dussel, *histórico é um documento por haver-sido num mundo-sido, por haver estado nas mãos de um homem que foi-no-mundo*.[628]

Mas aqui será preciso ampliar a visão dusseliana, em termos da legitimação das fontes, com a proposta que faz Wirth em ir além do "pobre dussel-cehiliano", que por ele é identificado como o pobre que milita politicamente para a superação de sua pobreza, buscando na espiritualidade cristã os recursos para essa conquista, não é qualquer pobre. Para Wirth, ao se trabalhar com as culturas não letradas será necessário que se utilize *uma metodologia adequada ao relato oral como fonte de investigação historiográfica*, [629] havendo necessidade para isso que seja criada uma categoria *adequada ao processo de mutação e de relaboração das representações do sagrado e, por outro, possa ser suficientemente aglutinadora da pluralidade religiosa em que vivemos*. Neste caso Wirth, em vez de partir exclusivamente do pobre para a operação histórica, propõe a possibilidade de se estudar *as memórias religiosas e as representações do sagrado como experiências religiosas*, priorizando assim *os relatos e as representações dos sujeitos destas experiências*. Para que isso ocorra é preciso considerar que o sujeito, objeto da investigação histórica sobre a experiência religiosa, não é um mero objeto de pesquisa, mas um ser humano vivo que tem uma memória dos fatos, e esta memória, portanto, é a fonte de investigação histórica. Ele não deixa de mencionar a dificuldade que disso advém, isto é, o uso da memória como fonte, lembrando o que Maurice Halbwachs indica que *a memória não se restringe à lembrança do passado, mas ela recria a partir de perguntas e referenciais da atualidade*,[630] exigindo isso um acurado trabalho do historiador que precisará *estar profundamente familiarizado com o cenário que investiga, de dominar seus códigos de*

[628] *HIAL,* p. 45.

[629] WIRTH, 2001, p. 29. As citações a seguir, de Wirth, se referem a esta nota, a não ser que haja indicação contrária e segue, na fonte, até a p. 31.

[630] HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice Editora, 1990. p. 34 apud WIRTH, 2001, p. 29.

linguagem, suas redes de sentido.

Por um lado essa operação histórica exigirá do historiador um necessário distanciamento, por outro, a intensidade do distanciamente poderá *siginificar a negação do objeto que deseja investigar*, afirma Wirth, que, mesmo com as dificuldades próprias dessa abordagem, entende ser um *campo fascinante*, uma vez que poderá abrir a possibilidade da captação do *significado da religião a partir do cotidiano das pessoas, da articulação da vida nos micro-espaços da casa, das relações familiares, da luta pela sobrevivência, etc.* Surge aqui uma questão fundamental em se utilizar a memória dos sujeitos como fonte, pois isso implicaria abandonar a recuperação dos fatos ou eventos do passado em troca do que os sujeitos entenderiam sobre estes fatos. Wirth indica que a opção, nesta proposta, não tenciona recuperar os fatos, mas viabilizar e problematizar *os significados destes fatos assim como são criados e recriados pelos sujeitos concretos da história* que será descrita. O que se pretende aqui, portanto, é priorizar as percepções dos sujeitos e não os fatos históricos, isto é, como o próprio Wirth diz, antes de buscar os fatos em si a preocupação é desvendar as redes de significados, *códigos de sentido, problematizando sua incidência na articulação concreta da vida*. Instigando a memória do sujeito, segundo Wirth, é possível, portanto, captar a experiência religiosa dentro do próprio indivíduo que a vive.

Não há dúvida que a opção proposta por Wirth possa ser considerada um sacrilégio pelo Positivismo, mas avança num lado que a proposta dusseliana não avança, mesmo porque, como já mencionei em diversas partes desta tese, Dussel, ainda que lute contra uma história privilegiadora da hierarquia e política da Igreja e do Estado, fica retido nas malhas destas fontes, e acaba o pobre tendo de ser seguido por este percurso. A proposta de Wirth amplia as possibilidades no que diz respeito às fontes, advindo daí novas questões, novos desafios que deve o historiador ter diante de si.[631] E uma das questões neste caso é que nem sempre conseguimos encontrar os sujeitos que de fato participaram de um passado mais distante

[631] AMADO, 2001, p. 37.

que a possibilidade concedida pela História oral e, neste sentido, Amado lembra que *nem sempre dialogamos com quem queremos, mas com aqueles cujas vozes chegaram até nos*.[632] A proposta de Wirth, deixando de lado a abordagem da história pela lente da política, da hierarquia, enfim, da instituição, privilegia o sujeito em sua interação com os fatos históricos, produzindo, portanto, uma história desde a pessoa, em vez de desde a instituição. Neste sentido a sua proposta é superadora da proposta dusseliana. Repito que tanto Hoornaert, quanto Salinas acabaram perseguindo, pelo que já demonstrei ao longo da tese, mais este modelo. Por outro lado, adotando-se este modelo que Wirth propõe para a História do Cristianismo,[633] não há como seguir uma periodização como Dussel segue, naturalmente, pois há um deslocamento do foco da instituição para a vivência das pessoas. Neste caso teremos diferentes temporizações e, conseqüentemente, periodizações e mais, a sobreposição disso tudo, como o próprio Wirth menciona, não havendo como operar amplamente com temporalidades e periodizações fixas.

Questões sobre a periodização

Avançando mais nesta retrospectiva da "outra" História, será necessário, neste momento, tocar na **periodização**, que é um elemento chave e, na História dussel-cehiliana, se reveste de complexidade, pois se de fato for seguida *a matriz epistêmica do 'pobre' entende-se que a periodização deve detectar os processos da vida social popular latino-americana, tais como, suas origens, seus desafios contemporâneos,* [634] será preciso embrenhar-se na subjetividade do sujeito popular, indo mais fundo do que apenas avaliando-se orsprocessos históricos mobilizados pela política, seja do Estado, seja da Igreja. Wirth também levanta esta questão destacando que a opção de CEHILA foi pautar a periodização a partir da relação Igreja-Estado.[635] Sobre isso,

[632] Ibid. p. 37.

[633] Desde o começo a tendência de Dussel é falar em História da Igreja (Católica Romana), enquanto que Wirth fala em História do Cristianismo, ainda que sua proposta possa ser amplamente utilizada no estudo da História da Religião.

[634] SALINAS, 1995, p. 174, 175.

[635] WIRTH, 2001, p. 33.

Salinas faz uma pertinente crítica à "História Geral" dussel-cehiliana concluindo que, em termos de periodização, ela

> ainda está constrangida em sua periodização a estes mesmos processos. O esquema 'Cristandade americana – Igreja e novos Estados – a uma Igreja latino-americana' alude a um processo que vai do Estado à Igreja dos pobres. Representa a reivindicação do 'eclesial' frente ao Estado. Segue tendo como interlocutor e contrapontos ao Estado. Em alguns resultados da *História Mínima* tão pouco se tem superado a relação tradicional Igreja-Estado.[636]

E aqui o modelo dussel-cehiliano de História tem um sério e complexo desafio pela frente, a pergunta de Salinas é *como ir mais longe? Como visualizar uma História do Cristianismo a partir da cotidianeidade pública e privada dos pobres?* Em seu labor histórico, o próprio Salinas procurou dar conta deste dilema e, ao escrever "História del pueblo de Dios en Chile", dentro do plano da "Historia Mínima" de CEHILA, ele teve a intenção de *avançar numa periodizaçào menos política eclesiástica e mais social e popular, a partir da evolução dos ciclos econômicos dos pobres*.[637] Salinas demonstra que a periodização na história do Chile teve três períodos, que são etapas sucessivas de um processo de dominação de longa duração, porém que, vistas cada um por si mesmas, revela as respostas internas e próprias dadas pelos meios populares em sua assimilação catacterística da boa nova de Jesus.

Ainda dentro do espaço dedicado para a periodização, será preciso mencionar algo sobre a **temporalidade** na história dusseliana. Para Dussel a temporalidade, de longe, tem um selo cronológico descritivo, mas passa a ter conexão com a dialética opressor-oprimido, ainda que ele procure criar a sua periodização (em diversas versões como vimos). Para Dussel, o Ser só pode ser compreendido em sua existência na temporalidade, não a cronológica, mas na temporalidade existencial, em outras palavras, para ele a temporalidade *é um momento 'existenciário'* (existencial) *da estrutura ontológica do ser humano*.[638] Neste sentido será preciso compreender que, para Dussel, a existência do ser humano não é cumprida numa temporalidade

---

[636] SALINAS, 1995, p. 175.

[637] Ibid., p. 175.

[638] *HIAL,* p. 45. Aspas e parênteses do autor da teses.

(passado, presente e futuro) fechada, pois *o seu existir inclui unitariamente um passado histórico-tradicional que implanta um futuro a partir do qual se abrem as possibilidades do presente. Este haver-sido que situa ao poder-ser no qual se funda o estar-sendo e isso indica resumidamente, o 'factum' da temporalidade*.[639]

Os destinatários primeiros da "Outra" História – o povo pobre e oprimido

Mas, além disso, temos ainda de considerar os **destinatários** deste novo modelo de se escrever a História da Igreja na América Latina. Se o eixo hermenêutico é o povo, pobre e oprimido segue-se que ele seja o primeiro destinatário, pois *não podem ser apenas as militâncias eclesiásticas, nem somente para responder plana e simplesmente a suas estratégias institucionais*.[640] Já discutimos sobre a densidade presente nos volumes de "História Geral", bem como seu custo para ser acessado pelo povo simples da Igreja. Por isso optou-se pela História Mínima, sobre a qual já fiz referência no capítulo anterior. A questão dos destinatários se constituiu em grande preocupação, pois além do que já foi mencionado sobre isso, é possível ainda notar indicativos dessas preocupações em diversos textos cehilianos. A título de exemplo, posso indicar Eduardo Hoornaert, quando diz no texto que organizou sobre a amazônia: *[...] não nos dirigimos só aos especialistas. Qualquer pessoa interessada na questão amazônica encontrará aqui temas e abordagens que lhe possam aprofundar a militância e o estudo*.[641] Outro exemplo que pode ser citado é Salinas, que, na introdução de seu texto "História del pueblo de Dios em Chile", dedica o seu livro, *com especial carinho, às comunidades cristãs de base e ao povo cristão em geral, que abre caminho ao futuro, à 'igreja dos pobres' no Chile*.[642] Sobre a questão dos destinatários, há ainda que mencionar a CEHILA Popular, sobre a qual também falei no final

[639] *HIAL,* p. 45. Aspas de Dussel.

[640] Ibid., p. 176.

[641] HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

[642] SALINAS, 1987, p. 11. Aspas do próprio autor.

do capítulo anterior, que também sempre tiveram impulso por Hoornaert no Brasil e Salinas no Chile.

Por ser uma História militante, mas também com caráter escatológico, e que tem como ponto de partida o povo em sua cultura popular, os melhores e privilegiados destinatários serão *os próprios ambientes populares – militantes ou não da Igreja – que possam reconhecer a memória de Jesus em seus seguidores preferidos ao longo da história latino-americana*. Salinas ainda destaca que CEHILA desde a sua origem teve seu destino marcado em *descolonizar nossa experiência cristã. E isso para quem? Para as vítimas do colonialismo religioso: os próprios pobres que ficaram debaixo da velha 'tábula rasa' que se erigiu no Século XVI*.[643] Observe no gráfico a seguir como os dois modelos de operação histórica consideram os destinatários:

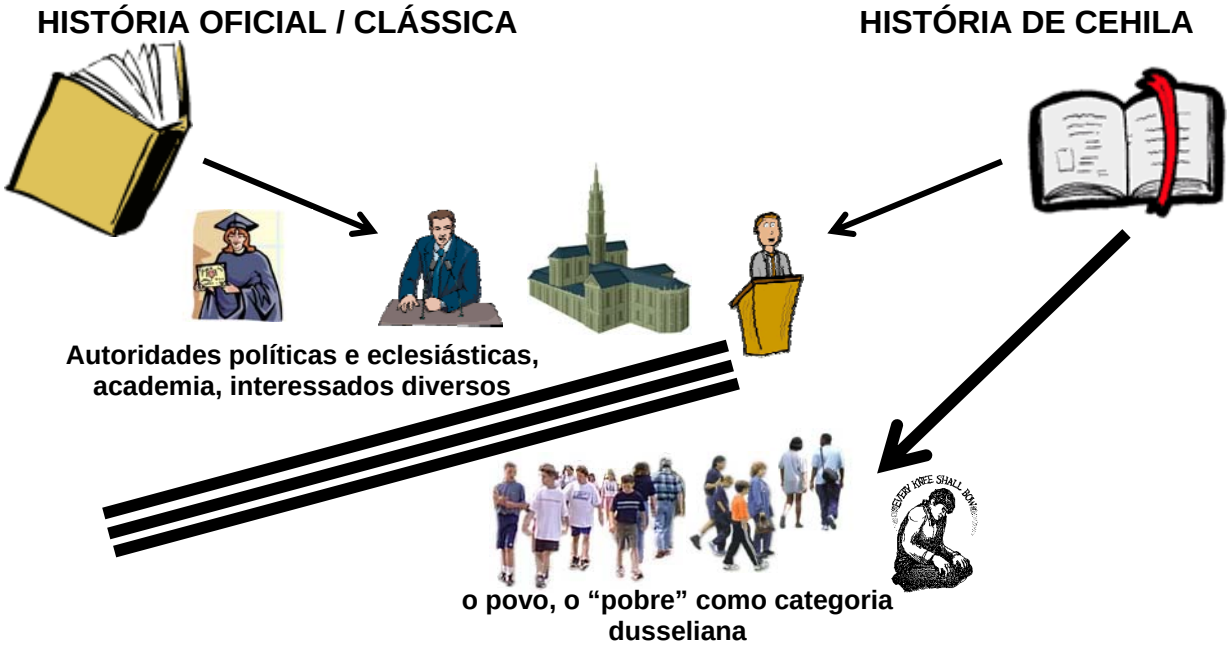


Figura 25 – Os destinatários da História oficial e da "outra" História da Igreja

Ainda que os textos dentro do empreendimento da "História Geral" tenham um forte toque acadêmico de erudição, Dussel-CEHILA trabalham com programas, tais como a História Mínima e CEHILA Popular para conseguir

[643] SALINAS, 1995, p. 176.

alcançar os destinatários que são também a fonte primeira e privilegiada de sua operação histórica.

ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE OS FUNDAMENTOS HISTORIOGRÁFICOS DUSSELIANOS

Na cartografia, como na História [...] o lugar onde está o observador é sempre um lugar tanto no tempo quanto no espaço, não apenas o centro do mundo, mas o fim de uma jornada. [644]

Diversas discussões sobre o lançamento dos fundamentos para a produção histórica dusseliana foram realizadas ao longo do texto produzido até aqui. Chega o momento de apontar alguns destaques indicativos especialmente dos fundamentos por ele lançados neste primeiro momento de sua produção histórica.

Assim, pelo que foi apresentado até o momento, já é possível considerar que o empreendimento de Dussel para a construção de uma História da Igreja na América Latina é um projeto inovador, especialmente porque procura razões para esse empreendimento num substrato mais profundo do que qualquer historiador da Igreja nos ultimos tempos. Ele demonstra que não quer apenas escrever um texto sobre a História da Igreja que apresente uma coleção de fatos do passado, ordenados cronologicamente e distribuídos dentro de uma periodização clássica.

Ainda que não seja o objetivo desta tese querer entrar na discussão acadêmica, sob todos os seus ângulos, da questão envolvida entre a dualidade que remete ao par de conceitos **explicar** (“Erklären”) e **compreender** (“Verstehen”), é possível seguir o percurso dusseliano descobrindo que seus interesses vão mais além da busca no explicar, prosseguindo na perseguição em operar uma busca pelos sentidos mais profundos que mobilizaram a história da Igreja, muito além de um Positivismo

[644] ALEXANDER, Loveday. In: Mapping Early Christianity – acts and the shape of Early Church History. In: *Interpretation – A journal of Bible and Theology (Biblical faith and History)*, v. 57, n. 2, p. 167, abr. 2003.

historiográfico, *que preconizava a objetividade absoluta do fato histórico sem deixar lugar para a subjetividade ou a ideologia – postura que acabou por favorecer os interesses dos setores dominantes da sociedade*.[645] Em outras palavras, Dussel demonstra o desejo de ir mais além do método explicativo, que visa às relações de causa e efeito, vigente nas ciências naturais.

Tudo isso é perceptível especialmente neste momento de sua produção, em que ele menos fala de teoria e metodologia da História e mais em fundamentos, especialmente teológicos e filosóficos, para o seu grande empreendimento.

Indo além do programa positivista para a História

Não se tratava de escrever uma obra; tratava-se de dar origem a uma 'escola histórica' em nosso continente cultural. [646]

Mesmo na fase inicial da busca dos fundamentos dusselianos, que foram demonstrados como de natureza mais teológica e filosófica do que propriamente historiográficos, já era possível observar os diferentes rumos que a sua "outra" História da Igreja na América Latina iria tomando. Vamos lembrar que na década de 90 Dussel faz um balanço de seu empreendimento histórico, incluindo este primeiro período. Ele fala que quando começou *a tarefa de pretender formar um grupo para escrever uma História da Igreja na América Latina, em equipe, depois de* seus *estudos na Europa,* lançou-se *a múltiplas viagens por toda América Latina, propondo à 'antiga geração' dos historiadores o projeto dessa História*. O resultado de sua busca foi a rejeição dessa "antiga geração", pois acreditava que o empreendimento dusseliano envolvia uma produção histórica não científica, contrário ao que até aquele momento estavam construindo por meio de *trabalhos arquivísticos em centenas de estudos monográficos. Eram positivistas pelo seu método histórico e não 'gostavam' da 'síntese' que julgavam prematura, não só no nível nacional, mas*

[645] SAMPAIO, 1989, p. 140.

[646] DUSSEL In: *SMDE*, p. 39.

sobretudo continental: latino-americana.[647] Nessa trajetória, Dussel teve ainda de enfrentar o que ele chamou de conservadorismo, institucionalismo, classismo, até chegar aos que pudessem aceitar a opção pelos pobres como decisão epistemológica para a construção da História da Igreja na América Latina. No caso do Positivismo havia ainda o agravante de tratar a Igreja de forma periférica e como pertencente aos estágios mais primitivos da humanidade como nota Beozzo:

> A corrente positivista, que predomina a partir do final do Século XIX, pode ignorar tranqüilamente a Igreja, considerada uma instituição social ligada aos estágios mais primitivos da humanidade e cujo lugar seria ocupado, com o avanço da ciência e da técnica, por uma ética cientificamente elaborada através da sociologia. A renovação dos estudos históricos latino-americanos, inaugurados sob o impulso do marxismo a partir dos anos 30 não alterou a tradição liberal de se ignorar a Igreja no estudo da História da formação social latino-americana, moderna e contemporânea.[648]

Esta citação de Beozzo é chave, pois além de mencionar o desprezo do Positivismo pela religião ainda indica que o programa marxista, amplamente em adoção na historiografia secular na época das definições dusselianas, ainda não dava conta de trazer à luz uma História que fosse gerida pela alteridade.

Por isso mesmo, ficou patente para Dussel que o programa positivista, até então, uma via normal na operação histórica não poderia ser cogitado, nem assumido em seu empreendimento. Para comprovar isso vou agora fazer um exercício comparativo entre Leopold Von Ranke e Dussel, a partir de um sumário dos postulados teóricos de Ranke elaborado por Bourdé & Martin[649]:

---

[647] *SMDE*, p. 40ss. Áspas de Dussel.

[648] BEOZZO, As Américas negras e a História da Igreja: questões metodológicas. In: CEHILA, 1987, p. 28.

[649] BOURDÉ & MARTIN, 1990, p.114.

RANKE	DUSSEL
O historiador não é juiz do passado, pois a ele não compete julgar o passado, nem instruir seus contemporâneos, mas simplesmente dar conta do que realmente se passou no passado.	O historiador deve julgar o passado para desvelar e denunciar aos seus contemporâneos toda injustiça que foi praticada contra os excluídos e que não aparecem nos documentos oficiais. A História deverá ser militante e comprometida em trazer um futuro de libertação e ser uma mensagem profética influenciando o presente.
Não há nenhuma interdependência entre o sujeito conhecedor – o historiador – e o objeto do conhecimento – o fato histórico, os eventos históricos passados. Por hipótese, o historiador escapa a qualquer tipo de condicionamento social que lhe permite ser imparcial na percepção dos acontecimentos.	Os historiadores do passado construíram a História oficial influenciados pelo eurocentrismo, legitimando a superioridade européia, a invasão e a opressão contra o índio, depois contra os camponeses, a mulher, as crianças, etc. Portanto foram fortemente condicionados social, cultural, religiosa, filosófica e politicamente. O historiador da libertação deverá ser solidário ao "outro" – objeto principal de sua História. Mais do que solidário, deverá escrever a História "desde" o Outro, ouvindo o Outro e para o Outro.
A história – o conjunto das "res gestae" – existe em si, objetivamente, tem uma dada forma, uma estrutura definida, que é diretamente acessível ao conhecimento pelos documentos oficiais.	A história existe em si, objetivamente, mas está oculta nos documentos oficiais, que só tocam a hierarquia da Igreja. O historiador da libertação precisará ir além dos documentos tendo uma visão analética, superadora do sistema.
A relação cognitiva é conforme a um modelo mecanicista. O historiador registra o fato histórico de maneira passiva, como um espelho que reflete a imagem de um objeto, como o aparelho fotográfico fixa o aspecto de uma cena ou de uma paisagem.	A relação cognitiva é conforme um modelo militante. O historiador não pode ser passivo em relação aos fatos históricos, deve estar engajado na História que escreve. A compreensão dos fatos históricos depende dos pré-condicionamentos do historiador e suas dependências com o ambiente em que foi formado e em que vive. Não há como refletir os fatos históricos como um espelho, a História oficial da Igreja mostrou isso.
A tarefa do historiador consiste em reunir um número suficiente de dados, apoiados em documentos seguros; a partir desses fatos, por si só, o registro histórico organiza-se e deixa-se interpretar. Qualquer reflexão teórica é inútil, mesmo prejudicial, porque introduz um elemento de especulação.	Não há documentos seguros e, por não acreditar inteiramente nos documentos oficiais, o historiador da libertação não pode se valer deles unicamente. Os fatos históricos precisam ser interpretados, relidos, des-cobertos, des-velados. Não há como fazer isso sem hipóteses. A História da Igreja não pode ser escrita sem estar ligada com hipóteses teológicas. A História provém da Teologia, não é uma ciência exata, nem mesmo autônoma.
Documento: somente os oficiais	Documento: o pobre é também documento.

Quadro 21 – Comparação entre o programa rankeano e o empreendimento dusseliano da História

É impossível ao historiador da libertação, conforme os cânones dusselianos, mobilizar uma operação histórica levando em conta o aparelhamento conceitual do Positivismo rankeano, que indicava que o

historiador só conseguiria obter o conhecimento histórico objetivo, espelhando fielmente os fatos históricos do passado com pureza e livre de toda distorção, se adotasse uma atitude de distanciamento de seu objeto, não buscando com ele quaisquer formas de relações de interdependência. O historiador da libertação não conseguiria cumprir o programa rankeano, pois para reconstruir o passado exatamente como ele foi,[650] é preciso ir mais além, superar o sistema, mais do que isso, denunciar o sistema opressor, escrevendo uma História comprometida com seu principal objeto – o Outro, o oprimido, o pobre, o camponês, a mulher, o escravo, a criança –, mais ainda do que isso, o historiador da libertação deverá estar engajado, comprometido com o Outro numa relação de cumplicidade militante em sua defesa com o objetivo de construir um futuro de esperança, de libertação. Não há, portanto, como ser neutro no sentido rankeano, pois o historiador da libertação partirá de hipóteses, partirá de uma compreensão de mundo, uma visão teológica, precisará ser "convertido" ao Outro. Enquanto que o historiador positivista supõe não se deixar influenciar pelo seu objeto, o historiador da libertação deverá se deixar possuir pelo seu objeto – o Outro -, ser por ele influenciado, em vez de apenas vê-lo passivamente, deverá ouvi-lo, ver a verdade dos fatos a partir dele.

Uma História praxeológica e de intervenção

> *O primeiro indício do deslocamento filosófico das categorias do 'pensamento' às da 'ação' foi formulado por Goethe (antes de 1808), num texto em que Fausto tenta traduzir, para o alemão, o Evangelho de São João. Ao iniciar seu trabalho, Fausto hesita diante da primeira frase: 'No princípio era o Verbo'. Não gostando do termo 'Verbo', corrige a tradução: 'No princípio era o Pensamento.' Insatisfeito ainda, reformula: 'No princípio era a Força'. Após ser inspirado pelo Espírito, encontra a solução: 'No principio era a Ação'.*[651]

A literatura dusseliana está permeada por uma natureza praxeológica especialmente pela presença de um caráter intervencionista no mundo. Aliás, Dussel constrói um complexo arsenal conceitual que desemboca

[650] ROCHA, 1982, p. 306.
[651] JAPIASSU, 1994, p. 133, 134. Aspas do autor.

numa Filosofia/Teologia/História da Libertação com o objetivo de promover a intervenção no "status quo". Como já ficou demonstrado, para ele o sistema precisa ser superado por uma abordagem *analética*.

Considero aqui o termo "praxeologia"[652] no sentido dado por Japiassu, para quem *pode ser entendido como o conjunto dos equipamentos técnico-metodológicos fornecidos, sobretudo pelas ciências humanas, tendo em vista 'intervir' e 'transformar' os horizontes do 'agir humano' e de seus comportamentos sociais*.[653] Isso é possível deduzir do pensamento dusseliano uma vez que, entre outras coisas, ele persegue a busca de um saber coerente e objetivo de modo a chegar ao desafio profético da libertação com a superação do sistema. Dussel não se contenta com um exercício acadêmico frio e estático, desafia à ação em busca da esperança oriunda de um sistema justo oferecido por uma nova ordem. Isso poderá ser percebido de modo bem mais claro no futuro de sua produção, quando ele já está num período que poderemos provisoriamente chamar de "síntese", senão vejamos a seguinte colocação que ele faz em sua obra numa fase mais adiantada ao falar sobre a Filosofia da Libertação e práxis:

> A Filosofia da Libertação se move na dialética ou a 'passagem' que parte de um sistema dado ou vigente (seja político, erótico, pedagógico, fetichista, econômico, etc.), e que se localiza num sistema futuro de libertação. Trata dessa 'passagem' dialética entre uma ordem e outra ordem e toda problemática complexa da ruptura com o antigo momento (1), como sistema de dominação, da própria práxis da libertação (2), e do momento construtivo da nova ordem (3), sua idade clássica.
>
> Antiga ordem (1) → Passagem de libertação (2) → Nova ordem (3)
>
> Não interessa, portanto a 'reforma' da 'sociedade aberta' (a 'Totalidade' vigente), como sua 'superação' libertadora. Daí a necessidade de definir claramente a categoria negativa – com respeito à dita 'Totalidade' vigente (1) – que permita o ato da 'superação' que a libertação implica.

[652] O termo "praxeologia" foi utilizado pela primeira vez pelo economista Ludwig von Mises (1881-1973). Segundo ele, é através do estudo da "ação humana" que se alcança a verdade na ciência econômica. Veja MISES, Ludwig von. *Ação humana: um tratado de Economia.* Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1995.

[653] JAPIASSU, 1975, p. 51. Aspas do próprio autor.

> É a situação, a 'realidade' latino-americana de miséria, de classes e de povos explorados pelo capitalismo, da mulher oprimida pelo machismo, da juventude e da cultura popular dominadas, etc., o ponBto de partida e o critério para eleger ou constituir o método e aquelas categorias pertinentes para uma reflexão filosófica sobre a 'realidade'. Em nossa obra Filosofia da Libertação temos tencionado uma descrição de algumas das categorias essenciais (Proximidade, Totalidade, Mediações, Exterioridade, Alienação, Libertação, etc.), que a nosso juízo são as mínimas e as necessárias para analisar a realidade da 'práxis da libertação' dos oprimidos.[654]

Embora a atuação de Dussel seja mais no âmbito acadêmico, ele procura não apenas prever, mas também planejar um resultado novo em relação ao tema-eixo de seu pensamento – o Outro. Desta forma, a sua Filosofia, que passa por uma Teologia e desemboca numa História, supera o caráter **contemplativo**, normalmente presente dos grandes arcabouços teóricos, e se torna **operativo**, se constituindo assim uma abordagem praxeológica, mesmo porque, para Dussel não há como dissociar o vínculo entre o historiador e a História que escreve de modo a haver uma integração entre eles transformando o historiador um protagonista de sua própria obra histórica,[655] e lembremos que a História dusseliana é uma História militante, profética e escatológica.

Assim, para Dussel, o mundo deixa de ser uma mera **representação** para se tornar numa **preocupação** para o cientista da História e, mesmo da Teologia e da Filosofia. Se Dussel defende que a História é uma ciência da Teologia, então a Teologia deixou de ser expositivo-explicativa para se tornar operativa, deixou de ser contemplativa para se tornar ação. Antes de ser acadêmico, é um saber eficaz e isso exige uma História que leve em conta a re-compreensão da realidade em busca de conceitos operativos que possam dar conta do ideal de libertação do oprimido, do Outro. Como Japiassu observou que

> os conceitos científicos tornaram-se operatórios. E o racionalismo

[654] *ARR*, p. 17. Aspas de Dussel.

[655] Veja REGA, Lourenço Stelio. Historiador como História - O papel do historiador como intérprete do passado. Monografia não publicada escrita para cumprimento de exigências da disciplina Pressupostos Teóricos e Metodologia Historiográfica, prof. Dr. Fernando Torres Londoño, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2003.

> atual tornou-se *militante*. Converteu-se num pensamento *construtivo*, em ação e em trabalho, em *saber eficaz*. Enquanto saber eficaz, a Ciência passa a exigir: de um lado, a invenção de conceitos operatórios visando a dominar os elementos que eles constituem; de outro, a construção ou a produção, sob o controle desses conceitos, de um 'fato construído' subtraído ao fato empírico e suscetível de ser submetido a uma prática experimental.[656]

Esse saber eficaz é dinâmico, é operacional, pois exige que o ente seja destotalizado em direção ao Outro, exige um sair-de-si para enxergar o mundo desde-o-Outro. Assim, temos na obra dusseliana uma **História Sinérgica**, voltada para fora, de arquitetura aberta ao Outro, em contraposição a uma **História Entrópica**, voltada para si mesma, fechada.[657] Não é possível, a partir da visão dusseliana de História, um historiador entrópico, estático, mas dinâmico, sinérgico em busca da compreensão (Verstehen) do mundo desde e para o Outro, não bastam mais as explicações ("Erklären").

De ciência teórica, que opera o conhecimento, a História passa ao domínio prático em busca da ação, por isso a História dusseliana é militante, mas também profética. Mas nem por isso, a obra dusseliana deixa de ser acadêmica, teórica. É teórica também, mas não desinteressada da verdade em suas mais variadas implicações, inclusive em sua transformação a ser operada pelo agir humano, portanto é praxeológica e, por ser praxeológica, coloca o conhecimento a serviço da ação e transforma o historiador num ator de sua própria obra, mas também conclama para que seus leitores entrem num nível de "cumplicidade" militante em busca da libertação. Não que nisso tudo a prática seja um segmento seqüencial da teoria, mas tanto uma quanto outra se amalgamam,

> pois a prática não é mais encarada como uma simples *aplicação* da ciência teórica aos domínios da ação. A Ciência se converte em ciência do empreendimento técnico humano [...] perde a sua razão de ser a distinção entre teoria e prática. Não há mais primado da teoria sobre a práxis. Ela deixa de ser *teoria* das coisas, acompanhada de uma *práxis* e aplicação do saber à ação. Converte-se em *teoria* de uma prática técnica de manipulação das coisas.[658]

---

[656] JAPIASSU, 1994, p. 132. Aspas e itálicos do próprio autor.

[657] Para uma aplicação e comparação entre os conceitos de "sinergia" e "entropia" aplicados fora do âmbito da Física veja o meu artigo Sua empresa é sinérgica? In: *Consumidor Cristão*, Ano V, n. 46, p. 41,

[658] JAPIASSU, 1994, p. 133. Itálicos do próprio autor.

Neste sentido, segundo Japiassu, a ciência se transformou em ciência de *engenheiro*. Em Dussel, se transformou em ciência do *revolucionário*, que precisa subverter o sistema e ir mais além ("analética"). A partir disso, podemos dizer que temos em Dussel uma **História empreendedora**. Dussel empreende assim uma **pesquisa-ação**, pois há um deslocamento do eixo da construção filosófica do pensamento para a ação, mais ainda, o conhecimento é colocado a serviço da ação que visa transformar as condições humanas em suas mais variadas dimensões. Pelo menos assim é que se pode ver todo sacrifício e labor acadêmico empreendido por Dussel na busca de revisar toda compreensão do mundo, não apenas conceitual, proposicional, mas também em sua projeção histórica, tendo em vista mobilizar a Igreja numa ação em busca da esperança vinda pela libertação do pobre, do oprimido, do Outro, desprezado pela Totalização operada pela Filosofia clássica, pela História oficial da Igreja e pela própria Igreja que cooperou com a colonização e des-cobrimento da América e de outros povos nas mesmas condições, tais como os da África e da Ásia. Assim, por sua própria natureza a abordagem praxeológica *se apresenta como 'estratégias' de ação*[659] embora isso, no projeto dusseliano, tenha estado mais presente em biografias como a de companheiros dele, entre os quais podem ser lembrados Maximiliano Salinas, [660] Eduardo Hoornaert e Padre Beozzo. Dussel tem sido mais considerado como um militante que atua em maior monta no campo da formação de mentes.

Além disso, a praxeologia dusseliana enquanto abordagem científica para o homem/mundo se preocupa menos com a natureza humana e mais com a condição humana. O homem, enquanto natureza, está decaído por ser opressor, dominador, precisa sair da condição de sua naturalidade e se "converter" à libertação que tem como fim se despossuir (des-Totalizar-se) em direção ao Outro. Assim, o homem como homem deixa de ser objeto de

[659] JAPIASSU, 1975, p. 55. Aspas do próprio autor.

[660] Veja SALINAS, 1987, em que, em vez de propor uma História de cunho eclesiástico, propõe uma História do povo de Deus.

investigação e passa a ser instrumento de ação. Por isso é possível dizer que a História dusseliana não é apenas uma **História do passado**, mas **História do presente** em termos de seu caráter militante e **História do futuro** por seu caráter escatológico que visa à esperança de um mundo sem opressão e dominação, uma nova ordem.[661] É uma **História viva** que demanda engajamento muito mais do que abstração fria acadêmica, pois a preocupação de Dussel passa a se dirigir à racionalidade e irracionalidade das condutas ou ações humanas como parte do caráter **mobilizatório** de sua História. É possivel ilustrar o empreendimento dusseliano produtor da História em três grandes estágios:

Figura 26 – Da história passada à nova ordem

Neste sentido a obra de Dussel também passa a ser uma **História normativa de intervenção**. Normativa porque, sendo praxeológica e ao mobilizar desde o historiador ao seu leitor a uma sinergia, transforma essa sinergia e tudo o que é preciso para que ocorra em norma, em condição “sine qua non”. É o que já indicamos como de natureza militante, sendo, portanto uma história praxeológica normativa e militante. Essa abordagem praxeológica de Dussel dá a indicativa da complexidade de sua produção a ponto de se

[661] *ARR*, p. 17.

tornar difícil saber, no seu intrincado conceitual, onde inicia a Filosofia, passa para a Teologia e se transpõe para a operação histórica. Todo o seu aparato conceitual está interligado numa trama intrincada nem sempre fácil de se levar a cabo num processo de compreensão.

Ao apresentarmos a História dusseliana como intervencionista (assim também a sua Filosofia, Teologia e Ética) estamos entendendo que Dussel, em sua teleologia, busca a transformação do mundo e neste caso

> a Ciência torna-se cada vez mais um instrumento eficaz de análise e de manipulação do real. Esse é o sentido profundo do processo crescente da matematização da ciência. Não somente ela se torna eficaz, mas dá um sentido preciso à noção de eficácia. A instauração de um novo tipo de relação com a natureza, no qual o homem, ao invés de submeter-se a um conjunto de condições, modifica essas condições segundo seu próprio gosto, inscreve-se no próprio projeto da Ciência atual.[662]

Como tenho afirmado ao longo desta tese, a História dusseliana opera para ser menos acadêmico-estática e mais ativa, em que o historiador é menos um escritor passivo e mais um agente promotor de transformação do mundo oprimido, pois a História dusseliana demonstra estar vinculada à transformação do mundo, em vez de apenas contar a história do mundo. Neste sentido, entendo que o historiador acaba se municiando de um conjunto de ferramentas conceituais para que possa realizar sua obra operativa de

> *intervir* e *transformar*, inclusive, *manipular* os horizontes do *agir humano* e de seus múltiplos comportamentos socioculturais. Sabemos o quanto o 'espírito científico' tende a açambarcar todos os fenômenos, a fim de tudo *explicar* por um conhecimento racional e objetivo. Sua meta é apoderar-se de tudo através de um saber coerente e objetivo, não somente susceptível de desembocar eventualmente numa prática operatória eficaz, mas também capaz de prever e de planificar os 'fenômenos' ou 'comportamentos' novos [...] é o próprio *sujeito* do conhecimento que passa a ser considerado como "objeto", não apenas de estudo científico, mas de intervenção manipulatória.[663]

Além disso, sendo praxeológica, a abordagem dusseliana está menos preocupada em descrever, mesmo porque já não opera mais com um

[662] JAPIASSU, 1975, p. 69.

[663] JAPIASSU, 1994, p. 131. Aspas e itálicos do próprio autor.

mundo de representações, é mais preocupada em aproximações, especialmente com o "objeto-sujeito mater" de toda significação – o Outro. Neste sentido, Dussel opera com uma "epistemologia da aproximação" e uma idéia de realização.[664] Por isso é possível também pensar na História dusseliana como **operante** e **eficaz**, como já dissemos sobre o saber eficaz desenvolvido por ele. Produzindo uma História operante e eficaz, o historiador tem instaurada uma nova relação com a natureza, com o mundo e, em vez de se submeter meramente ao conjunto de situações históricas de que toma conhecimento, se propõe a lhe dar um novo rumo a partir do eixo da libertação do Outro, como um profeta que aspira um novo caminho de esperança ao seu povo.

Há certo grau de risco na praxeologia dusseliana, especialmente porque ela parte da des-Totalização do ente e transforma o Outro em fonte epistêmica e inquestionável da verdade operativa. Seria isso a militância de um reducionismo epistemológico da realidade? Isso veremos em seguida, mas o que pode ser levantado aqui, e é o que mais preocupa nesta abordagem praxeológica dusseliana, é que, partindo-se da experiência fundante do Outro, e prosseguindo-se adiante na construção do ferramental conceitual que dá suporte à construção da obra libertacionista (seja pela Filosofia, seja pela Teologia, seja pela História), como poder-se-á ter certeza de que certos conceitos já não estariam "tingidos" pela ação ou mesmo pelo envolvimento com o objeto-mater conceptual dusseliano – o Outro? Estaria esse engajamento militante apto para controlar a produção do conhecimento, que vai cimentar a ação em direção ao Outro? Estaria apto a promover uma auto-crítica ou acabaria caindo na armadilha do triunfalismo reducionista? Mesmo porque para se "converter" à "doutrina" dusselina será preciso um "arrependimento", uma "conversão" radical a uma nova cosmovisão; uma rejeição quase que radical do que até então era aceito como verdade para assumir uma nova estrutura conceitual, se é assim que poderemos chamar sua tentativa de re-explicar a ordem do mundo em que re-interpreta até a

[664] JAPIASSU, 1994, p. 132.

surgimento do Catolicismo moderno, da Modernidade, etc. Além disso, essa "conversão", por ser radical, exige um engajamento revolucionário a uma causa – a do Outro oprimido, renegado. Mesmo porque a ênfase de Dussel ao "prospectar" o saber e expor suas des-cobertas o faz com intensidade quase que semelhante a Jesus Cristo quando chamava seus discípulos para o seguirem: *Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome cada dia a sua cruz e siga-me*.[665] Vamos lembrar que Dussel foi leal à sua causa, até mesmo sofrendo a dor de ter seu habitat destruído por bombas, quando estava na Argentina.

Ainda mais, neste terreno movediço estaria a pesquisa científica se tornando um instrumento de poder? Até que ponto então poder-se-ia justificar o exercício do poder em direção à libertação do Outro, a partir da perspectiva histórica dusseliana, que é uma História militante e revolucionária? Um detalhe é apontado por Hoornaert quando lembra que *por sua própia natureza, militância não facilita uma postura científica*.[666]

A experiência de origem com Paul Gauthier

Para demonstrar a matricialidade da experiência de Dussel quando esteve por dois anos vivendo no kibutz Ginnosar com Paul Gauthier, julgo necessário fazer uma longa citação da própria lavra de Dussel expondo a radicalidade dessa sua experiência:

> Los dos años de la experiencia israelita, carpintero de la construcción en Nazaret, pescador en el lago Tiberiades en el kibutz Ginosar, peregrino de toda Palestina (desde el monte Hebrón al norte hasta el kibutz Engeddi en el sur), estudiante de hebreo en el Ulpán (el curso de Alef milím) para el nuevo inmigrante (olé jadash), la vida de comunidad entre los compañeros árabes junto a Paul Gauthier, abrieron mi mente, mi espíritu, mi carne, a un proyecto nuevamente insospechado. Ahora no era sólo América Latina; ahora eran los 'pobres' (obsesión de Paul Gauthier), los oprimidos, los miserables de mi continente lejano. Contándole la historia latinoamericana una de esas noches frescas en nuestra pobre barraca de la cooperativa de construcción hecha para trabajadores árabes que construían sus

[665] Evangelho segundo Lucas 9.23.

[666] HOORNAERT, 1995, p. 125.

> propias casas en Nazaret, me entusiasmé con un Pizarro que conquistaba el imperio inca con pocos hombres. Gauthier mirándome a los ojos me preguntó:
>
> ¿Quiénes eran en aquella ocasión los pobres, Pizarro o los indios?
>
> Aquella noche, con una vela por toda iluminación, escribí a mi amigo historiador mendocino Esteban Fontana: 'Algún día deberemos escribir la História de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres!'. Era 1959, antes de muchas otras experiencias. Esta era la 'experiencia originaria' que se instalaba debajo de toda transformación epistemológica o hermenéutica futura. Fueron años de exclusivo trabajo manual, diez horas por días, entre pobres obreros cristianos palestinos de la construcción. Yo mismo era miembro de la lstadrutz (Confederación de los trabajadores en Israel), tavzán gimel (carpintero de «tercera» categoría), entre árabes oprimidos en Israel. Recuerdo a Bulos, sus cafés que bebíamos en profundo compañerismo en su caverna por casa; de Musa, en su choza donde dormimos vestidos, comimos pescado asado en las rocas [...] Infinita pobreza, inmensa profundidad de la sabiduría de un pueblo explotado [...] pero milenario [...] Tierra de muchas historias que se iban depositando en mi memoria [...] ¿Experiencia histórica, psicológica, intelectual, mística, humana? No lo sé. Lo que se es que después de dos años, cuando decidí que era necesario volver a Europa, era completmnente otra persona, otra subjetividad, el mundo se había invertido [...] ahora lo vería para siempre desde abajo. Era una experiencia existencial de indeleble permanencia: definitiva. Por ello en el «retorno» a Europa, al observar las altas cruces sobre los templos en Grecia, todo me pareció extraño [...] Grecia, la que había estudiado como origen de la filosofía, había aprendido su lengua, había leído sus clásicos, pero, desde el Oriente, se había tornado extranjera. Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario 'de-struir' el mito griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos. De esta experiencia casi violenta, con matices fuertes, profundos, surgen mis dos primeras obras (que escribire en Francia de 1961 a 1964).[667]

Procurei demonstrar o caráter praxeológico da abordagem dusseliana e dentro desta visão é possível destacar, em termos hipotéticos pelo menos, que a construção de sua "caixa conceitual de ferramentas" demonstra ter tido início na intensidade da experiência vivida entre 1959 a 1961 no kibutz Ginnosar ao sul do lago de Tiberíades, em Nazaré, com Paul Gauthier, com quem descobriu de modo intenso que o índio também é o pobre e a partir disso o pobre passa a ser o eixo epistêmico de toda construção das reflexões e do edifício do conhecimento dusseliano – Filosofia, Teologia,

[667] *AIPH*, p. 17. Áspas de Dussel, os textos sublinhados são meus.

História, Ética. Poderíamos chamar de uma **experiência de origem**.[668]

Aqui é possível indicar também a conexão dessa experiência de origem de Dussel com o que Eliade chama de "acontecimento primordial" de modo que é no mito primordial, segundo Eliade, que *é preciso procurar e reencontrar os princípios e os paradigmas de toda conduta*.[669] De modo que, para entender Dussel é preciso recuar até este momento de sua experiência fundante, que lhe marcou todo seu pensamento, pois estes dois anos cristalizaram a sua experiência fundamental de existência a ponto de modelar o seu futuro intelectual, epistemológico e hermenêutico que acabou gerando sua concepção de mundo e seus projetos nos campos da Filosofia, Teologia, História e Ética.[670]

A existência de uma experiência de origem ou mesmo de um "ídolo das origens"[671] pode trazer a dificuldade da perda de controle das fontes de uma abordagem que poderá ser fruto de motivações obscurecidas e de difícil localização no campo conceitual e epistemológico, de modo a que se possa tentar descobrir quais proposições estejam ou não "tingidas" pelos impulsores dessa experiência de origem. Até que ponto as conclusões de Dussel são fruto desse fenômeno, precisará ser objeto de consideração de estudos mais específicos especialmente dos epistemólogos e fogem do escopo desta tese, mas faço questão de pelo menos mencionar como uma sinalização para estudos futuros.

---

[668] O elevado grau de importância desta experiência a ponto de a chamarmos de fundante tem sido apresentado pelos diversos comentadores e biógrafos de Dussel. A título de exemplo veja VILLA, 1993, p. 26; STERMIERE, 2003, p. 33 e 34. O próprio Dussel retrata como uma "conversão espiritual" a experiência de Bartolomé de las Casas com a descoberta do índio como oprimido e, por conseqüência a sua experiência semelhante no kibutz com Paul Gauthier, veja *HG*, p. 18ss. Veja também sobre a "conversão" de Las Casas *ao Pai tal como se revela em seu Amor, em sua solicitude para com os pobres. E neste amor, é preciso abrir-se à fraternidade universal para com os índios*. In: JOSAPHAT, 2005, p. 23-29 e 53-60.

[669] ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, São Paulo, Martins Fontes,, 1992, p. 90.

[670] ALCOFF & MENDIETA, 2000, p. 17.

[671] Sobre isso veja BURKE, 1997, p. 131.

É a construção conceitual de Dussel o grau zero do conhecimento?

O real na está nem no começo nem na chegada, mas no meio da travessia. [Guimarães Rosa][672]

Dussel não está preocupado em apenas encontrar solução para as mazelas do colonialismo opressor da América Latina, ele labora tanto nas questões político-sócio-econômicas, como na busca dos fundamentos para o seu pensar e conclusões. Para ele não basta partir da práxis para a busca de uma nova Teologia ou Filosofia, a da libertação, é preciso ir mais fundo, em níveis onde os conceitos são germinados.

Já pude demonstrar que Dussel vai além da superficialidade cartográfica, ele mesmo desce em nível radiográfico perscrutando os sentidos mais profundos dos fatos históricos. Mais do que isso, vou agora demonstrar que, em seu percurso, Dussel vai caminhando em busca de uma base fundante axiomática para sua abordagem sistêmica, em vez de simplesmente partir da Filosofia clássica ou dos fundamentos que permeavam o mundo acadêmico onde ele freqüentava.

Para isso vou considerar como ponto de partida a abordagem do filósofo Ivan Domingues em sua tese doutoral defendida em Sorbone, que foi publicada em forma de livro com o título "O grau zero do conhecimento – o problema da fundamentação das ciências humanas".[673]

Domingues procura demonstrar que, para encontrarmos resposta ao problema da fundamentação do conhecimento nas ciências humanas, será preciso regredirmos até as *Meditações* cartesianas com a idéia de se buscar um ponto zero do conhecimento, em analogia ao princípio da alavanca arquimediana, ao que Hans Albert chama de *ponto arquimediano do conhecimento*.[674] Para Arquimedes a busca era de um *ponto fixo e seguro* para que pudesse ter *o direito de conceber altas esperanças [...] para encontrar*

[672] Apud DOMINGUES, 1991, p. 377.

[673] São Paulo: Loyola, (1991).

[674] DOMINGUES, (1991), p. 46, 47. A citação que Domigues faz de Albert está em ALBERT, Hans *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p. 22-24.

somente uma coisa que seja certa e indubitável.[675]

O grau zero ou o ponto arquimediano do conhecimento serve de ponto de partida, a base ou fundamento do conhecimento de modo que sobre essa base se construa todo o restante do edifício do saber. O grau zero é formado pelas idéias firmes e sólidas ao ponto de servirem para a legitimação do conhecimento de modo a garantir que a verdade fundante foi encontrada e a partir dela haja o nexo causal para a elaboração dos argumentos que se tornam necessários para se erigir o edifício de um sistema. O grau zero é como que um ponto de apoio, uma "arché" do conhecimento, o seu conhecimento absoluto, antes do qual não existe mais nada, pois é um termo último de ancoragem, um suporte que não divide com nenhum outro o estatuto da substância do conhecimento[676] e divide com o conhecimento que vem em seguida com suas certezas. É uma espécie de "pensamento puro" que dá vida à trama da lógica conceitual que vai sendo construída em cima e a partir dele. Como no idioma Espanhol se diz "desde", isto é, o edifício do conhecimento é construído desde este marco zero do saber, o que lhe conferiria um coeficiente de certeza.

Aplicando-se esse paradigma, se é assim que podemos chamá-lo, podemos dizer que o grau zero do conhecimento de Dussel é o Outro, é o pobre des-coberto, colonizado, oprimido, é o que em toda sua literatura ele chama de eixo hermenêutico. Este grau zero dusseliano fornece todo instrumental lógico para que se possa conhecer e analisar a realidade. É "desde" o pobre – o Outro – que se constrói o conhecimento dusseliano. Para conquistar esse grau zero, esse "pensamento puro", Dussel introduz um elevado coeficiente de incerteza irremediável em todo sistema clássico e vigente do saber, seja teológico, seja filosófico, seja sócio-cultural, seja político ou mesmo econômico. Ele vai promovendo um processo chamado de

[675] DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cutural, 1979, p. 91 *apud* DOMINGUES, (1991), p. 46.

[676] DOMINGUES, (1991), p. 354, 367.

reengenharia no campo da administração moderna,[677] fazendo um redesenho radical no saber em variadas frentes – Filosofia, Teologia, História, Ética, Política, promovendo uma revolução analética – para utilizar o seu termo favorito, isto é, que foi "além" do classismo cartesiano, kantiano, hegeliano, heideggeriano e assim por diante. Ele superou inclusive Lévinas, que lhe havia provocado uma visão e mudança radical em sua ruptura com a ontologia heideggeriana.

Mas vamos ainda um pouco mais fundo do que o grau zero, do ponto de apoio, do "pensamento puro" dusseliano, pois acredito que abaixo do conhecimento existe a pessoa com sua experiência de vida. Assim, abaixo do grau zero do conhecimento dusseliano existe o grau zero da experiência fundante de Dussel, que descrevi como ocorrida em dois momentos específicos, que chamei na cronologia dos quatro "Dussel" de duas conversões. A primeira ocorreu, conforme explicamos no item imediatamente anterior, na sua convivência com Paul Gauthier e a segunda ocorreu quando do seu encontro com Lévinas e a sua decepção com a ontologia. Minha hipótese é que estas duas experiências trouxeram a motivação intra-subjetiva que dava suporte ao grau zero, o "pensamento puro" de Dussel. Assim, é possivel ilustrar graficamente o compósito dessa estrutura da seguinte forma:

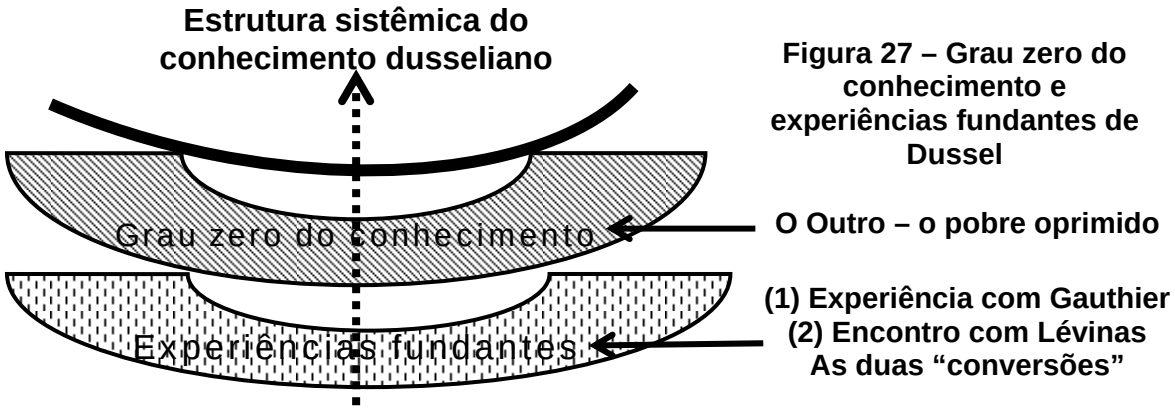


Figura 27 – Grau zero do conhecimento e experiências fundantes de Dussel

[677] O tema da "reengenharia" foi mencionado pela primeira vez num artigo em 1990 publicado pela Harvard Business Review, pelo ex-professor do MIT, Dr. Michael Hammer, considerado o pai desta teoria inovadora e radical. O tema somente recebeu destaque três anos depois quando foi publicado o seu livro *Reengineering the Corporation*, escrito em parceria com James Champy. Para eles, a reengenharia indica um redesenho radical dos processos de negócio com o objetivo de obter melhorias drásticas em três áreas: nos custos; nos serviços; e no tempo.

Riscos de uma visão monopolar da história

Se partirmos da idéia da produção historiográfica do ponto de vista do poder político, militar ou mesmo religioso, será possível focalizar uma cadeia de acontecimentos interrelacionados especialmente considerando a evolução das instituições, mas, em geral, não priorizando os atores-indivíduos e mesmo as causas acidentais, pois tudo estaria interligado, dentro de uma visão do tipo "longa-duração", para aproveitar a expressão braudeliana lançada na década de 30 do Século passado, como contribuição da Nova História da primeira fase "annaliste", que naquele momento inseria princípios de uma história quantitativa representada pelas contribuições da área da Economia. Nesta primeira fase "annaliste" é possível constatar uma figura composta por três níveis superpostos: o acontecimento, a conjuntura e a estrutura, conforme observa Lampe.[678] É possível ilustrar isso com o diagrama a seguir:

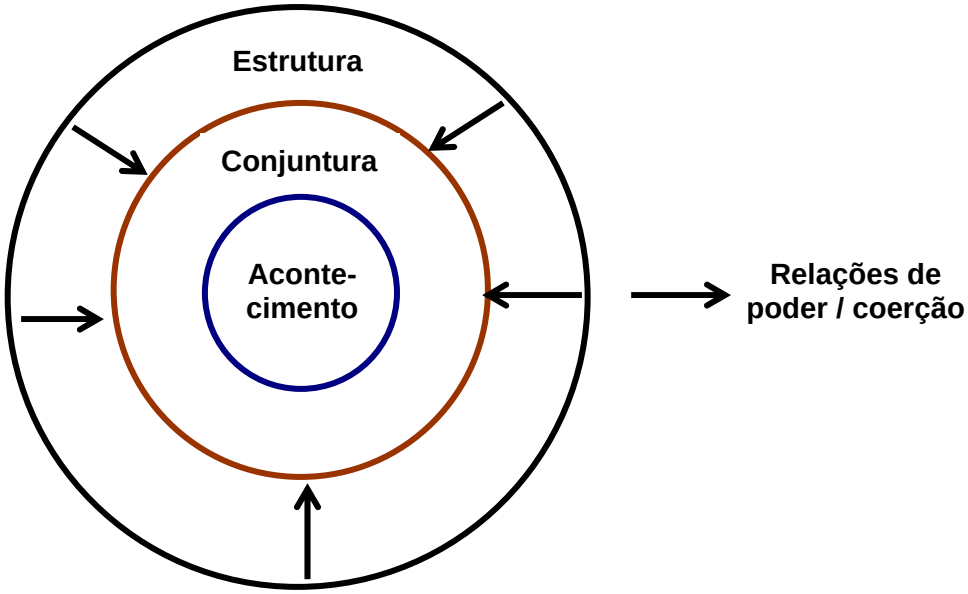


Figura 28 – O acontecimento, a conjuntura e a estrutura

Mas Lampe também cita a contribuição de outros "annalistes" em sua primeira fase indicando que é possível uma História Social, como por exemplo Marc Bloch ao demonstrar em seus dois volumes "A sociedade

[678] LAMPE, 1995, p. 62, 63.

feudal" (1939 e 1940), onde afirma que a História Social não era um simples apêndice da História Econômica. Mas há também a contribuição de Lucien Febvre que ao dar um novo título à famosa revista, focaliza o aspecto da História Cultural ("Annales – Economies, Sociétés, Civilizations"). Assim, tanto Bloch quanto Febvre estavam persuadidos de que a abordagem braudelinana focalizando uma História Quantitativa via Economia *não explicava por si mesma as estruturas de um grupo social e abriu o caminho para libertar a idéia de que tudo tem de estar subordinado ao econômico*.[679]

Essa tensão foi produtiva nas discussões da primeira metade do Século passado, pois acabou fissurando gravemente a hegemonia hankeana de se operar a História, abrindo inúmeras janelas que vieram arejar o trabalho do historiador, pois já era possível cada historiador ter seus enfoques e objetos de estudo, nem sempre de cunho político ou institucional. Como bem menciona Lampe, Braudel tinha como objeto de estudo histórico a Economia, Bloch se preocupava com a sociedade antiga e Febvre submetia ao exame histórico um objeto de estudo ainda desconhecido como o das mentalidades, que nada mais era do que ter como objeto conhecer a visão de mundo de cada época. Nesse desenvolvimento e descoberta de "novos objetos, novos problemas e novas abordagens" (Le Goff, Nora).

Lampe cita[680] a contribuição do antropólogo estruturalista Lévi-Strauss, que deu a sua contribuição para o movimento dos "Annales" focalizando a sua preocupação ao elemento imaterial presente na história de modo a reconhecer que a economia em si não poderia ter o nível de prioridade atribuída especialmente pela conduta operativa braudeliana. Para Lévi-Strauss era preciso ir mais além dos fatores materiais, tais como a produção, as técnicas, a população, o ambiente de trocas. O elemento imaterial, e aqui se incluem as idéias, os elementos culturais e espirituais, possui forte razão na determinação organizacional de modo a alterar o destino dos fatos históricos, sem necessariamente estar subordinado aos fatores materiais. Lampe nos

[679] Ibid., p. 63.

[680] LAMPE, 1995, p. 63.

lembra que a contribuição de Lévi-Strauss não despreza em si a idéia de que *a sociedade funciona como um sistema, no qual os múltiplos fatores governam a sua estrutura e desenvolvimento, e as relações entre esses fatores não* ***são de causa e efeito, mas de correlação***.[681] Para uma compreensão melhor é possível assim ilustrar essa contribuição de Levi-Strauss:

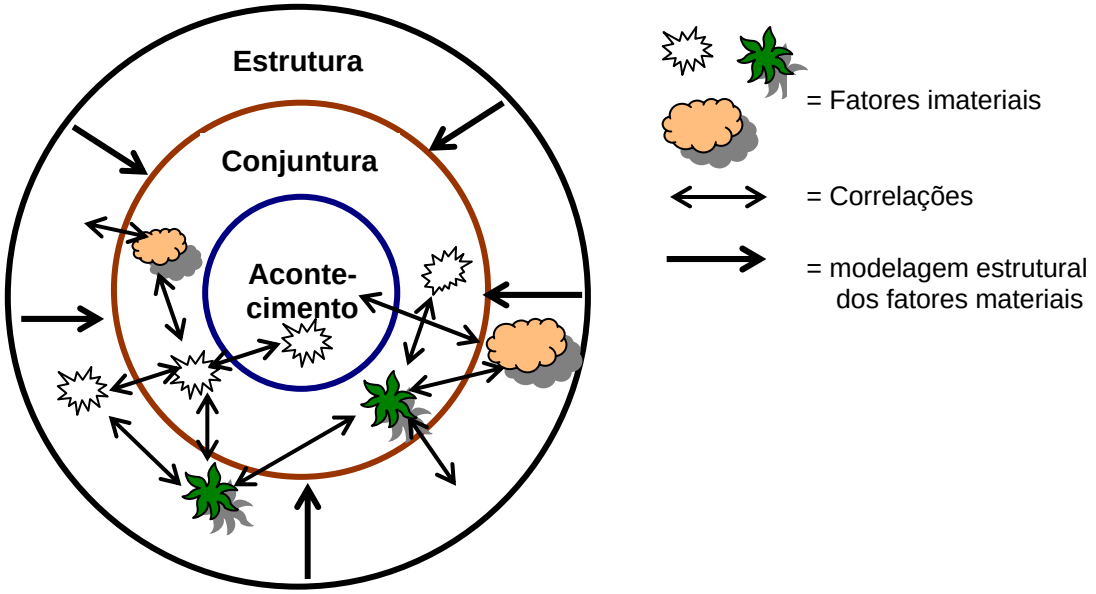


Figura 29 – Correlações entre fatores materiais e imateriais

No diagrama acima é possível observar as correlações entre os fatores imateriais e os materiais, de modo que o destino humano vai sendo modelado tanto por um, quanto por outro, e por ambos ao mesmo tempo. Além disso, é preciso mencionar que o ser humano tanto é modelado, quanto modela o seu entorno.[682] Assim, utilizar apenas uma matriz epistêmica para se entender o processo histórico acaba sendo um manuseio reducionista da complexa teia da vivência humana. Reduzir, as relações humano-históricas numa cadeia de luta de classes (clero/instituição vs. pobre/excluídos) é tratar apenas de uma dimensão do processo histórico. Não há de se negar uma tensão entre classes, isso é próprio do ambiente onde haja relações no eixo líderes-liderados, mas que isso seja a matriz fundante da construção da história

[681] Ibid., p. 63. Destaques meus.

[682] Relembro aqui o livro de PETITAT, André. *Produçao da escola produçao da sociedade*. Porto Alegre: ARTMED, 1994.

seria desprezar outras matrizes que também existem e podem tanto ser causa como efeito ou mesmo conviverem em termos de correlação na produção do cotidiano da vida humana.

Assim, uma abordagem histórica que contemple as mais variadas relações e correlações que geram o processo histórico pode conseguir com melhor êxito retratar a vida como foi vivida e construída em seu processo historicizante. A isto vou chamar provisoriamente de **matriz holística ou integral da História** que substitui matrizes, como a marxista, ou a cultural, ou a de mentalidades, quando se tornam polarizantes como se a vida humana fosse construída apenas de um fator gerador. O que o historiador tem de fazer é deixar claro seus interesses, seus objetivos em escrever determinada História. A depender disso ele se valerá de uma "toolbox"[683] conceitual disponível entre as variadas abordagens teórico-metodológicas da História, que seja compatível com esses objetivos e interesses, deixando explícitos esses fatores enquanto escreve a sua História. Embora isso seja um truísmo, não custa mencionar ainda as tendências, fatores intrínsecos e formativos presentes no próprio historiador que vão influenciar sua operação histórica, de modo que o historiador não tem como escapar de ser protagonista da própria História que escreve.

Fica claro que em CEHILA se instala, por influência de seu fundador Enrique Dussel, uma luta contra a História tradicional apologética da Igreja na América Latina, construída predominantemente até a primeira metade do Século XX. Esta luta assumida por Dussel-CEHILA pode se assemelhar adjetivamente, como já mencionei, aos embates de Marc Bloch e Lucien Febvre contra a História positivista. Tanto Bloch, quanto Febvre desenvolveram uma atitude otimista acreditando que conseguiriam alcançar a verdade científica, talvez como tenha acontecido com Dussel-CEHILA nos momentos iniciais do empreendimento ao focalizar como matriz interpretativa apenas um dos atores da História que buscavam escrever. Mas é preciso lembrar que, se os excluídos estavam sendo marginalizados na História oficial positivista, agora

[683] Caixa de ferramentas.

era a instituição e o clero que estariam sendo marginalizados. Vamos lembrar que os fatos são relativos, não em termos do que aconteceu no passado, mas pela animação que o historiador lhes dá na História que escreve, a depender de seus interesses, imaginação e outros impulsores, é uma espécie de "hálito" que o historiador dá aos fatos, segundo Duby.[684] Ao trabalhar com os textos e outras fontes antigas, o historiador tem em sua mente idéias "a priori" concebidas, a partir das quais formula suas perguntas em busca de suas respostas.

É por isso mesmo que a História é dinâmica e se renova, porque cada historiador, ao se deparar com os mesmos documentos no exercício de seu ofício, os confronta a cada vez com novas e outras perguntas, além disso, novos fatos serão descobertos a partir de suas observações, que são impulsionadas por fatores internos seus, tais como temperamento, criatividade, interesses, imaginação, sem contar ainda com os condicionamentos e pressuposições que cada historiador inevitavelmente transporta em sua mente e modelam sua visão de mundo, assim,

> os historiadores não são detectores inertes, lêem com os olhos sempre novos os mesmos documentos, baseando-se em questionários constantemente adaptados. A maioria dos achados provém desse fermento de fantasia que leva o historiador a afastar-se dos caminhos muito batidos. Provém de seu temperamento, vale dizer, daquela mesma personalidade que a estrita moral positivista pretendia neutralizar[685]

defendendo uma História científica, independente do sujeito, de tal forma que procurasse eliminar qualquer inter-relação entre este e seu objeto de pesquisa. Não é demais mencionar que essa assepsia entre sujeito e objeto, embora almejada, não se pode concretizar. Não há uma

> História neutra capaz de captar o fato em sua hipotética objetividade pura: a historiografia é inescapavelmente mediada pela subtividade do historiador [...] há somente interpretações da história. A única objetividade concebível é a 'objetividade situada', consciente do 'lugar' hermenêutico de onde o historiador empreende seu trabalho [...] Investigação e narração históricas têm, portanto, inescapável sentido

[684] DUBY, 1993, p. 57.

[685] DUBY, 1993, p. 57, 58.

> intencional, quer o historiador reconheça, quer ele ignore essa evidência. O equívoco da historiografia positivista, das apologias e da historiografia clássica consiste primeiramente na rejeição do reconhecimento da subjetividade como método científico de trabalho com a história e em segundo lugar, como resultado disso, na adoção de uma falsa objetividade, que devidamente criticada se revela em linha com a memória "oficial" das classes dominantes.[686]

A Nova História renunciava esta busca positivista da objetividade e neutralidade total na operação histórica, paralelamente a História dusseliana também:

- ✓ Em primeiro lugar, os acontecimentos não são simples, mas estão inseridos numa complexa rede de tensões e correlações, não possuindo precisos limites;
- ✓ Em segundo lugar, porque ao situar o processo estrutural num sistema, o historiador não está em condições de distinguir relações de causalidade, como as que se estabelecem entre os acontecimentos. Duby afirma que *a noção de verdade em História tem se modificado porque o objeto da História se tem deslocado, porque hoje a História se interessa menos pelos acontecimentos do que pelas relações*.[687] Por isso mesmo o historiador não pode pretender transmitir a verdade, sem nada mais sugerir do que o mais provável segundo sua imaginação, porém sem violar as provas, que são os documentos.
- ✓ Neste sentido o oficío do historiador, segundo Duby, é comparável ao do diretor de teatro, ambos têm essa função de mediador, de restituir à vida os acontecimentos passados. Diz ele,

> construído o palco, plantado o cenário, composto o libreto, trata-se de montar o espetáculo, de comunicar o texto, de dar-lhe vida, e é isto que importa [...] cabe ao historiador esta mesma função mediadora: comunicar pelo texto escrito o 'calor', restituir 'a própria vida'. Mas não devemos nos iludir: esta vida que ele tem por missão instilar é a sua própria vida. Quanto mais sensível o historiador é, melhor consegue exercer seu papel. Deve, contudo, controlar suas paixões, porém,

[686] SAMPAIO, 1989, p. 141, 142. Aspas do autor.

[687] DUBY, 1993, p. 59.

> sem sufocá-las, cumprindo melhor a seu papel quando se deixa levar um pouco por elas. Longe de afastar-se da verdade, elas têm todas as possibilidades de aproximá-lo mais ainda dela. Em vez da História seca, fria, impassível, prefiro a História apaixonada. Não estou longe de pensar que é mais verdadeira.[688]

- ✓ Assim, não há como evitar a subjetividade imaginária do historiador, pois seu trabalho vai mais longe do que apenas contentar-se em expor apenas os fatos frios do passado, ou mesmo dar uma breve opinião sobre eles, pois acaba se identificando com os atores históricos em busca de uma revitalização ou redramatização dos fatos que envolveram ou mesmo foram produzidos por esses atores.

Além disso, a periodização da "História Geral" influenciada por Dussel e adotada por CEHILA tem uma ligação fundamental com o conceito de cristandade, conforme definido por Dussel, pois predomina a relação política Igreja → Instituição → Estado, uma vez que impede que se detecte o cultural na história do povo latino-americano e caribenho.[689]

Outra conseqüência do uso do conceito de cristandade é o de privilegiar a relação Igreja →Estado em sua concentração sobre a prática do setor clerical, reduzindo a Igreja a um grupo que centralizou o poder, não refletindo uma visão aberta, deixando de lado, ou dando menos fôlego, a outras manifestações do Cristianismo, como o Protestantismo, mesmo porque os protestantes não foram legitimados historicamente pelo poder colonial. Lampe lembra que

> o conceito de cristandade coloca sob o tapete o tão difícil diálogo entre Teologia e História. É principalmente um conceito teológico, porque está baseado na noção de como deve ser a verdadeira igreja, que supostamente não pode cair na tentação do poder. Entra em contradição com as exigências da Nova História, de não isolar nenhum grupo eclesial do contexto social, e, portanto tampouco a própria Igreja popular ficaria fora do jogo do poder.[690]

---

[688] Ibid., p. 61, 62.

[689] *Apud* LAMPE, 1995, p. 67, *HG*, p. 83.

[690] LAMPE, 1995, p. 67.

Sobre a "utopia" – o fim de tudo, que é a igreja dos pobres

A história não só ajuda a compreender o passado, mas também a enfrentar o presente e a vislumbrar lucidamente o futuro.[691]

Um outro ponto que Lampe também lembra é que *falar da morte da cristandade sugere uma visão otimista de uma história de contínuo progresso, da evolução de uma Igreja aliada à classe dominante até chegar a uma Igreja comprometida exclusivamente com a causa das classes subalternas.*[692] Aqui Dussel-CEHILA demonstram desejar o ideal socialista para a Igreja, até que ponto este discurso já não estaria desatualizado pela demonstração da queda do Segundo Mundo? Seria possível essa utopia no atual mundo dos viventes? A proposta dusseliana não estaria indicando que a solução para a luta de classes estaria no estabelecimento dum confronto entre as classes dominantes e as classes subalternas tendo como impulsor uma fraternidade segregadora dirigida apenas aos da mesma classe de subalternos?

Até uma nova visão do Cristianismo na América Latina dentro de CEHILA reflete este otimismo dusseliano e evolucionista, isto é, o surgimento da cristandade, seu desenvolvimento e seu momento de crise, ainda que ao mesmo tempo se dá a maturidade do Cristianismo dos pobres até alcançar a etapa culminante, a utopia, com o estabelecimento da "Igreja dos pobres".[693]

Creio que na realidade essa visão teológica entra em contradição não apenas com a investigação histórica, mas com a própria investigação da Teologia Bíblica.[694] O que vemos aqui é um programa socialista a ser aplicado à Igreja Católica,[695] que lê a Teologia Bíblica com a lente sócio-marxista, criando uma hermenêutica própria para poder obter os resultados compatíveis com seus referenciais teóricos. É possível ilustrar a evolução dusseliana e

[691] *PHIAL*, p. 8.

[692] LAMPE, 1995, p. 67;

[693] SALINAS, 1987, p. 11.

[694] É claro que em minha visão protestante batista.

[695] Igreja Católica, na visão dusseliana original.

cehiliana aplicada à Igreja Católica no diagrama a seguir (as linhas pontilhadas dos círculos indicam liberdade comunitária):

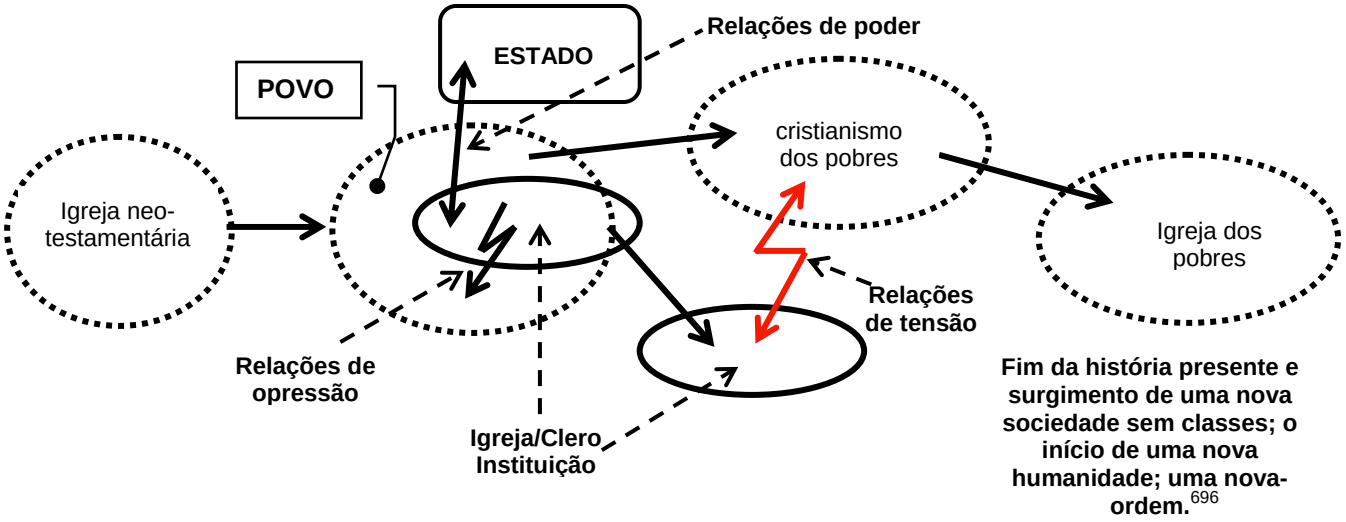


Figura 30 – Evolução dussel-cehiliana aplicada à Igreja

Especialmente na proposta de Dussel existia a intenção de tornar a História da Igreja num instrumento de militância, como eu já afirmei em diversas partes da tese, para superar a sua crise de opressão. Ele mesmo disse que o objetivo da História que se propunha escrever era para se tomar consciência histórica como *um imperativo da práxis de libertação que cresce em novo povo. A Igreja deve fazer conhecer a sua história [...] para descobrir sua função histórica no momento presente [...] e estar preparada para dar o passo histórico do Século vinte na crise de superação do capitalismo. A história se tornará mais uma vez 'magistra vitae'*.[697] Sobre isso, há ainda uma outra questão, que julgo mais profunda, levantada por Wirth sob se há uma *real incidência da produção historiográfica sobre os processos sociais*.[698] O apelo do cehiliano Wirth é que é necessário o caminho da modéstia não somente na possibilidade efetiva de que a História venha influir nos rumos dos acontecimentos, como também num outro aspecto realmente interessante que é a *capacidade de decifrar os reais desejos dos pobres* e, neste sentido, ele

[696] *ARR*, p. 17.

[697] *HG*, p. 39.

[698] WIRTH, 2001, p. 28, 29.

lembra a migração dos pobres ao pentecostalismo, na época [1999], e hoje essa migração tem demonstrado seguir para o neo-pentecostalismo com sua Teologia da Prosperidade, nada politicamente militante, mas inserida num ambiente de mercado religioso disposto a transformar o Evangelho em mercadoria ou bem simbólico de consumo, como já tenho comentado em outra parte desta tese.

A busca pela História Cultural e pela Micro-História pela atual geração de CEHILA pode ser um sintoma de que a utopia da Igreja dos Pobres desejada originalmente por Dussel seja uma aspiração desatualizada. Eis aí uma outra janela aberta para pesquisas futuras.

É a des-totalização do ente (Ser) a totalização do Outro? O Outro do mundo neo-liberal da lógica e racionalidade do mercado

Outro ensaio que desejo propor, ainda que também para pesquisa futura aos filósofos, é a questão do Outro como, não apenas eixo hermenêutico/epistêmico, mas também como quem deve ser "visto" pelo ser, como fonte da verdade e elemento até mais importante que o "em-si", a ponto de haver uma destotalização do ente. Não seria essa destotalização do ser uma Totalização do Outro, não estaríamos afirmando que sempre é preciso haver uma Totalização e que Dussel apenas estaria deslocando o pólo? Está certo que a abertura para o Outro é compatível com o Evangelho, mas outras questões surgem, tais como: ao Outro tudo estaria permitido? Seria justificável o uso de armas para libertar o Outro?[699] Estaria o Outro de fato sendo oprimido ou nós estaríamos entendendo, a partir da nossa constatação que o Outro está sendo oprimido. O que garantiria de fato o que é opressão? Qual o critério, seria apenas a fome, a falta de comida? Ou a falta de poder de decisão ética, que caracteriza, não somente a individualidade, mas, e principalmente, ausência de liberdade – um atributo antropo-cosmo-teológico que pode ser encontrado já na narrativa bíblica da criação do mundo

[699] Veja na conclusão o tratamento do conceito de "coerção legítima" em Dussel.

Dentro dessa linha, ainda seria preciso atualizar o dilema para saber como superar a Totalização do Outro, mantendo-o tão importante quanto Dussel o elevou, mesmo numa situação de religiosidade presente num ambiente de mercado religioso com as mais variadas formas teológicas, tais como a Teologia da Prosperidade,[700] indicando um radical deslocamento do interesse na busca do sagrado, pois enquanto temos de um lado a questão do oprimido, noutro lado temos esse mesmo oprimido inserido num ambiente neo-liberal de mercado que pode estar buscando um Deus que não existe mais para a libertação da opressão, mas para lhe fornecer os bens simbólicos da salvação representados por um "projeto de vida boa" permeada por bens de consumo para serem implementos numa sociedade impulsionada por um espírito de satisfação imediata. Neste sentido, tenho a impressão de que o arrefecimento da Teologia da Libertação tem relação direta com o crescimento da Teologia da Prosperidade. Senão vejamos: enquanto a Teologia da Libertação requer compromisso ao engajamento numa vida de solidariedade e inserção do Outro no espaço geográfico pessoal, a Teologia da Prosperidade deixa de lado qualquer engajamento político-social para prometer ao indivíduo safistação contra o fracasso da vida material e pessoal, especialmente numa sociedade como a latino-americana composta de uma classe média endividada e uma classe pobre que demonstra almejar sua ascenção sócio-econômica, deixando de lado o engajamento político.

Sobre esse último aspecto, já se iniciam no Brasil estudos sobre a aplicação de paradigmas econômicos para a compreensão das novas faces, seja do Cristianismo, seja da religiosidade em geral, que têm surgido contemporaneamente. Internamente, isto é, dentro do âmbito do Protestantismo e Catolicismo, é possível dizer que a Teologia já não consegue dar conta sozinha de estudar estes novos movimentos de libertação econônomico-social do indivíduo, pois não possui todo aparato conceitual para considerar os elementos impulsores deste novo tipo de religiosidade. Assim, o concurso de princípios da Economia começa a dar os seus primeiros

[700] Sobre a Teologia da Prosperidade, veja: PIERATT, Alan B. *O evangelho da prosperidade.* São Paulo: Vida Nova, 1995.

resultados aqui no Brasil, embora nos Estados Unidos já existam estudos neste sentido desde a década de 80 com Stark & Bainbridge.[701] Este é mais um capítulo que precisaremos dar o tempo necessário para que Dussel e suas interações possam responder.

Ainda que se possam levantar inúmeras discordâncias sobre até mesmo os fundamentos da construção histórica dussel-cehiliana, não se pode deixar de concordar com a renovação e os desafios por ela trazidos na escrita da História da Igreja, sentimento que deve ser observado não apenas para a América Latina, mas amplificado para todo modo de escrever a vida eclesiástica em todo mundo. A História da Igreja na América Latina não será a mesma depois dessa intervenção historiográfica.

[701] Veja meu artigo em fase de publicação "A oferta como geradora de demanda no mercado religioso – uma avaliação da Igreja Universal do Reino de Deus à luz do paradigma da Escolha Racional"; veja também, em fase de publicação no Brasil por Edições Paulinas, STARK Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *A Theory of Religion*. New Bruswick & New Jersey: Rutgers University Pres, 1987; Há ainda o texto de GUERRA, Lemuel Dourado. *Mercado religioso no Brasil – competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião*. João Pessoa: Idéia, 2003.

Conclusão

A História dusseliana - janelas abertas e portas fechadas?!

Em termos de História da Igreja na América Latina a obra de Enrique Dussel e a feita por CEHILA, sob sua direção, representa o maior esforço feito até agora no continente para resgatar o OUTRO que estava encoberto, negado, e para fazer aparecer o rosto múltiplo da Igreja de Jesus que surge a partir dos pobres.[702]

Concluir qualquer avaliação sobre Dussel, seu pensamento e obra, é muita pretensão, no mínimo será uma conclusão inconclusa, por isso o sub-título desta parte – janelas abertas e portas fechadas – e ainda uma interrogação e exclamação indicando que mais outras possibilidades precisam ser pesquisadas. O programa dusseliano abarcou todo um conjunto de compreensão proposta por Dussel para a compreensão do mundo, do papel da Ética, da História, etc. Esse programa dusseliano tem uma heurística, que funciona como que uma poderosa e sofisticada máquina conceitual para a solução das contradições da luta binária opressor/oprimido, propondo superar as anomalias desta tensão por meio de uma nova hermenêutica de compreensão do mundo desde o Outro, oprimido, esquecido. Dussel não ficou na periferia do labor histórico, mas entrou profundo no debate interno de sua construção demonstrando que é possivel construir a História de modo que seja ela útil para trazer esperança e libertação para quem sempre foi esquecido pela

[702] LONDOÑO, 1995, p. 57

História oficial opressora e opulenta.

Ele tem sido amado, respeitado, venerado, mas também, senão odiado, esquecido, deixado de lado, omitido em notas bibliográficas, notas de rodapé em obras que você imaginaria que ele figuraria com um dos interlocutores. Um exemplo antigo que eu poderia citar seria a obra do filósofo e lingüista búlgaro radicado na França, Tzvetan Todorov, que escreveu a obra "La conquête de L'Amerique - la question de l'autre",[703] publicada em Paris em 1982, ocasião em que Dussel já havia desenvolvido seu aparato conceitual sobre o Outro e publicado inúmeras obras sobre o assunto, mas que não mereceu nenhuma citação na obra de Todorov, que também parte da mesma fonte (O'Gorman) para suas conclusões. Nesta linha é possível observar que Dussel acabou ficando restrito em maior monta no círculo latino-americano e mesmo assim geralmente dentro do território produtivo dos autores alinhados com o saber marxista, para usar um termo mais amplo. Mais recentemente o pesquisador, também argentino, residente nos Estados Unidos, Walter Mignolo tem redescoberto Dussel e relançado alguns de seus fundamentos, [704] especialmente no que diz respeito à sua articulação sobre temas como a modernidade, colonialidade e sistema mundial desenvolvidos neste seu livro.

De certa forma, é possível afirmar que Dussel tem ficado restrito a um círculo não muito amplo de pesquisadores, mesmo porque já observei em diversas obras que ele foi chamado de historiador, mas também de filósofo, teólogo e até eticista. Dussel foi tudo isso. Mas também já observei algumas vezes que ele foi confundido como mexicano. Há evidências, que apresentarei até o final desta conclusão, que a atual geração cehiliana não tenha mais o mesmo glamour em Dussel e, provavelmente, ele mesmo, ao sair da presidência da CEHILA em 1993,[705] possa ter perdido o ânimo pela História,

[703] Publicada no Brasil em 1983, pela Martins Fontes sob o título *A conquista da América: a questão do outro*.

[704] Veja sua obra *Local histories / global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*, publicada em 2000 pela Princenton University Press, publicada no Brasil pela Editora da Universidade Federal de Minas Gerais em 2003 sob o título *História locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*.

[705] Conforme depoimento de Londoño (em diversas ocasiões, mas especialmente em 22 jun. 2007), no XX Simpósio da CEHILA realizado em Assunção, Paraguai, entre 5-8 out. 1993, houve uma importante reunião a portas fechadas com Dussel para uma avaliação crítica do

mesmo porque não se pode notar a publicação de obras dele nessa área após esse período. Ao findar esta tese, mas não o assunto, quem sabe seja possível promover uma reaproximação entre “as partes”, não talvez para um momento de nostalgia, mas para rever toda conquista até aqui alcançada, mesmo porque o que se tem conquistado hoje o tem sido depois que portas foram abertas, barreiras vencidas e transpostas por Dussel e a primeira e segunda geração de CEHILA. Quem sabe para remapear o futuro diante dos novos movimentos religiosos, muitos deles sobre o prisma do mercado religioso causando profunda alteração na configuração do mapa religioso neste momento, mas também para lançar bases para que novas conquistas sejam alcançadas pelo labor histórico.

O projeto dussel-cehiliano da “outra” História ao longo do tempo – um balancete

> *Uma historiografia latino-americana não pode imitar os padrões evolucionistas – do inferior ao superior, do atraso ao progresso, do nomadismo às altas culturas – , nem reproduzir dicotomias calcificadas (pré-história versus história, mito versus racionalidade, tempo circular versus tempo linear) da ilustração européia.*[706]

Vamos caminhar mais um pouco para, por fim, chegarmos às páginas finais. O empreendimento dusseliano, depois agregado com a equipe de CEHILA, pode ser considerado como uma obra no tempo, pois foi marcada pelos anos 60, na construção dusseliana dos fundamentos e hipóteses e pelos anos setenta na América Latina, que foram décadas marcadas pela luta e tensão contra as ditaduras na América Latina, mas também marcada especialmente pelo Concílio Vaticano II, mas também marcadas pela esperança para a renovaçao dos cristãos que seguiram a partir daí, como por exemplo pela inspiração vinda no documento de Medellín, também pelo

---

percurso de CEHILA até aquele momento, inclusive sobre o relacionamento de Dussel com o andamento dos trabalhos. Todos puderam fazer uma análise “nua e crua” do que tinha sido CEHILA até aquele momento, destacando-se a figura de Fortunato Mallimacci, sempre crítico a Dussel. Tanto que raramente se encontra a presenrvação de seus textos nas coleções de CEHILA a que tive acesso. Neste caso, Dussel não estaria excluindo-o pela sua atitude crítica? É algo que precisaria de mais investigação.

[706] SUESS, 1995, p. 117.

surgimento de uma Teologia que se formulava a si mesma como libertadora. Tudo isso acabou sendo a força impulsora para que o empreendimento dussel-cehiliano fosse *atravessado por uma busca da presença do profetismo, da luta contra a opressão na Igreja latinoamericana e a localizacão do pobre no passado desta Igreja. Assim se descobriu como "primeiro pobre", na expressão de Enrique Dussel, o índio, que foi a principal vítima da conquista e da colonização*,[707] mas também foram incluídos nessa categoria o negro, a mulher, a criança, o trabalhador rural. Hoje é preciso redefinir e reencontrar o que seja o "pobre" e isso vou relançar mais à frente como novos desafios para pesquisa.

Aproveitando o desenho do transcurso dessa trajetória feita por Londoño, vamos lembrar que temos no final da década de 70 a revolução sandinista, mas também começam a surgir as primeiras esperanças, ainda que em lenta velocidade, do regresso à democracia. Há o início da conturbada era Reagan nos Estados Unidos, a Igreja Católica tem um novo Papa e a Conferência de Puebla. Esse período foi sentido em convivência paradoxal entre a esperança e a ansiedade, pois por um lado havia a expectativa e euforia por se observar que começava a surgir a esperança na concretização das necessárias transformações sociais no continente com a germinação da democracia e o surgimento de movimentos vindos de minorias ou de grupos marginalizados tais como mulheres, negros e, do lado da Igreja Católica, despontava a sua renovação com a consolidação das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's). Mas, por outro lado, a ansiedade permeava o ambiente provocada pelo fortalecimento do conservadorismo no continente. A esperança dos resultados com a revolução sandinista entrava em declínio com a instalação de sua crise e, para piorar a situação a Teologia da Libertação provocava certo desconforto em parte da liderança católica no continente. Mesmo assim, Londoño menciona que *os simpósios de CEHILA refletiram este clima como um avanço na definição do pobre, do negro, da mulher, da classe trabalhadora. Raça, gênero, classe, aparecem como horizontes que ocupam os*

[707] LONDOÑO, 1995, p. 191. Áspas do autor.

historiadores de CEHILA e que norteiam seus trabalhos.[708] Londoño acredita que no período inicial do empreendimento o que se pretendia era uma História para a Igreja como um todo para ajudar a sua hierarquia na reafirmação da opção pelos pobres, mas ao final dos anos 70 vai ficando mais claro que o que se objetiva é produzir um ambiente de discussão e uma História para impulsionar as transformações da Igreja e da própria América Latina.

Ao findar a década de 80 e no ínicio da década seguinte temos a queda dos regimes socialistas europeus, o que impeliu, em especial no continente americano, o crescimento da visão neoliberal, mas também fortaleceu-se e ficou patente a divisão do mundo entre norte e sul, ricos e pobres. Mas havia ainda esperança, pois os movimentos que eram marginais tais *como o dos ecologistas, ou das minorias sexuais, étnicas ou religiosas, se projetassem como protagonistas do futuro, uma vez que passaram a representar uma profunda crítica à modernidade ou à chamada pós-modernidade*. A Igreja Católica latino-americana se viu forçada a buscar definir-se no contexto latinoamericano, especialmente diante da ausência de unanimidade . Esta, por sua vez, se mostrou cada vez menos unânime a respeito da opção preferencial pelos pobres*. Ao mesmo tempo, a preocupação pela inculturação da fé ganhou força no marco de definição de uma nova evangelização, que foi o tema central em Santo Domingo*.[709]

A comemoração dos 500 anos da chegada do Cristianismo na América também foi alvo de ação da CEHILA, afinal não poderia ser perdida essa oportunidade para relembrar dos abusos cometidos em nome da fé, mas também havia a necessidade admoestativa em incutir responsabilidades e desafiar à busca de um futuro esperançoso. Londoño lembra que, impulsionados por estas motivações, nessa época foi lançado o volume de "Historia Liberationis", mas também saiu o volume de História da Igreja na Argentina, ocorreu, entre os dias 24 a 26 de agosto de 1991, o simpósio de

[708] Ibid., p. 191.

[709] Ibid. p. 192.

Santafé de Bogotá[710] e a produção de CEHILA-Popular. Neste período, a equipe de CEHILA, mesmo longe de seu idealizador e fundador, tem procurado manter a fidelidade em sua tríplice dimensão inpiradora: (a) seriedade na aplicação da metodología, garantindo uma qualidade científica de investigação; (b) compromisso com os pobres e excluídos, de modo a manter a necessária articulação com os setores populares, as suas linguagens, suas lutas, sua cultura, seus sonhos; e, (3) serviço eclesiástico, realizado ecumenicamente e providenciando a divulgação de seu trabalho.[711]

No seu percurso, o projeto dussel-cehiliano passou por diversas transformações, como já foi possível observar ao longo desta tese. Transformação em seus objetivos, como será possível ainda verificar mais adiante, mas também com respeito aos destinatários de sua produção e mesmo em relação aos seus interloctures do trabalho. Londoño[712] nos lembra que os primeiros textos, seja em sua concepção, seja na seleção dos historiadores, demonstram um diálogo com o CELAM, mas também com os historiadores europeus num esforço para demonstrar a existência de uma Igreja na América Latina que tem uma história que também precisa ser contada e que tem a sua importância no contexto mundial da Igreja Católica. Afinal cinco Séculos não podem ser assim resumidos em poucas páginas como até então acontecia. É claro que temos aqui a forte influência de Dussel e suas decepções sobre a omissão ou pouca valorização da Igreja latino-americana nos textos da História da Igreja especialmente produzidos na Europa. Neste momento temos uma História não apenas erudita, mas também documentada, bem ao gosto de especialistas e historiadores da Igreja, dando a impressão de que o interesse era demonstrar o potencial ou a capacidade de se produzir uma História de elevado nível. Assim, também é possível ver o trânsito da interlocução do empreendimento que, nesse primeiro momento, têm os eruditos, mas depois, por intermédio das publicações dos simpósios, busca-se

[710] Vide ANEXO II, ao final desta tese.

[711] Baseado no relato da História da CEHILA disponível em: <http://www.cehila.org/Historia1.html>. Acesso em: 15/04/2007.

[712] LONDOÑO, 1995, p. 193.

o diálogo com os bispos, teólogos ou com setores organizados da Igreja (em especial Católica) da América Latina. Com a CEHILA-Popular, finalmente procura-se alcançar as camadas mais simples. Assim, eu resumiria esta questão dos detinatários dizendo que **a História desde os pobres chega aos mesmos pobres para falar-lhes em sua própria linguagem.**

Até aqui foi possível perceber que a trajetória da produção acadêmica de Dussel tem sido incomum, demonstrada pela sua inquietação em oferecer ao povo de seu continente natal a esperança de libertação da opressora dominação colonizadora não da descoberta, mas do (en)cobrimento da vida e aspirações nativas que aqui eram concretas antes do que ele insistentemente chama de invasão. Ele confessa inúmeras vezes, em diversos textos: *Decobri a América Latina, paradoxalmente, na Europa.* Esta sua palavra é representativa, e faz questão de deixar isso claro em seus textos, de todos os oprimidos que vivem sob o jugo de um sistema sacralizado por uma cristandade, que demandava mobilização em busca da libertação e da esperança de um futuro em que a Igreja dos pobres deveria ser finalmente estabelecida. Especialmente a primeira geração de CEHILA foi envolvida nestes ideais, claro que com algumas divergências, foi seguida pela segunda geração com debates mais intensos sobre os elementos teórico-metodológicos envolvendo fontes, periodização, destinatários. E, na terceira geração, marcada pela distância no tempo desde o ideário fundador, os debates em busca de nova identidade, mas também de novos objetos, novos problemas, mas também de novas abordagens começam a marcar a agenda temática dos encontros, como veremos a seguir, especialmente na CEHILA-Brasil.

Procurei demonstrar, que, para Dussel, a história deve ser compreendida a partir do ser negado, a partir de fora, da exterioridade do ser, do sistema eclesiástico e colonial. Como mencionei há pouco, uma História a partir dos pobres, mas também destinada a eles mesmos. Para obtermos uma visão em que é possível condensar o que temos discutido até aqui, veja a figura a seguir:

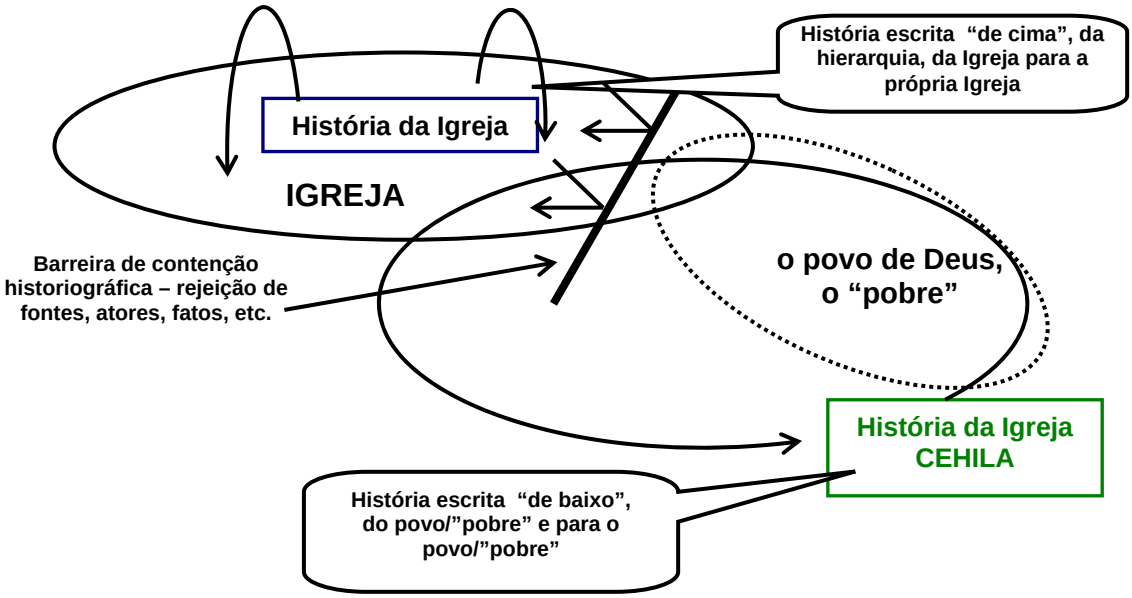


Figura 31 – História dusseliana – escrita "de baixo"

É preciso relembrar que Dussel-CEHILA, ao construirem uma História militante, como produtos de sua época repleta de governos ditatoriais na América Latina, mas também impulsões da Teologia da Libertação, como acabei de falar nesta conclusão, se utilizam de um modelo semelhante ao da "História-Problema" da primeira fase dos Annales, pois se voltam ao passado buscando o que produziu as exclusões e opressões do presente e mobilizam o seu leitor à ação para eliminar a exclusão ou, como diz Londoño, *para CEHILA o trabalho do historiador se justifica na medida em que este se constitui uma resposta ao presente da Igreja na América Latina.*[713]

Para Dussel-CEHILA, a História não é só mentalidades[714] mas também de certa forma política em sentido inverso, pois na História Política clássica são considerados os macro-eventos a "partir de cima" – do poder hierárquico (Estado, Igreja/Clero) – numa relação de força/poder ativo e na História Dussel-CEHILA esta relação é vista de baixo para cima, num sentido de força/poder passivo, indicativo da opressão sofrida pelo excluído. Assim, a História Dussel-CEHILA não deixa de ser uma História Política, mas em vez de focalizar os macro-eventos que destacam os movimentos de poder ativo

[713] LONDOÑO, 1995, p. 194.
[714] Veja LAMPE, 1995, p. 68.

superior e hierárquico, se torna uma História Política de natureza **profética**, **militante** e **escatológica**. Escatológica porque, em sua ação profética e militante, a História dussel-cehiliana volta ao passado levantando o tapete dos fatos, para denunciar a opressão e exclusão, para depois projetar ao futuro a esperança de uma vida melhor. Assim essa História não é apenas uma **História da Libertação**, mas também uma **História da Esperança** para os excluídos que não contavam na História clássica da Igreja Católica, fundada no Positivismo, valorizando seus macro-eventos políticos, dogmáticos, a hierarquia e o clero.

Outro aspecto é que, embora no começo para Dussel a Igreja era a Católica, mas também hispânica, ao longo do tempo, com a interlocução necessária no ambiente da CEHILA, o empreendimento passou a ter um caráter ecumênico, num primeiro momento, de caráter cristão, desembocando na alteração inicial do projeto de História da Igreja para História do Cristianismo, embora na nomenclatura de CEHILA continue até hoje a expressão “História da Igreja”, para depois ser incluída a possibilidade de se pensar em termos mais amplo, caminhando-se para se pensar a História das Religiões numa configuração assim mais aberta do sentido ecumênico, levando-se em conta outras expressões e confissões religiosas existentes no continente antes e depois dos europeus.

Assim vemos que ao longo de sua vida, CEHILA tem sido fruto de trabalho em equipe que busca concretizar projetos comuns com a participação de especialistas de diferentes áreas do conhecimento de modo que a equipe se constitui, ao longo do tempo, não apenas por historiadores, mas também por investigadores de ciências afins, de modo a produzir uma História crítica e não apologética, no sentido de defender uma fé ou instituição. Mas que não deixa de ser apologética no sentido de defender seus eixos matriciais. Neste espírito, também ao longo do tempo, promoveram-se continuamente diálogos críticos sobre seus operadores conceituais em busca de correção dos rumos de seu trabalho. No texto oficial, escrito por Beozzo, no web-site da CEHILA, temos um resumo do que foi e tem sido este empreendimento.

> Todo trabalho desenvolvido por CEHILA tem tido uma enorme

> repercussão nasi grejas latino-americanas, no Caribe, na América do Norte e na Europa, em meio aos agentes de pastoral, das comunidades eclesiais de base entre os leigos, sacerdotes, religiosos e religiosas, bispos, acadêmicos e profesores de História da Igreja. Na África e na Ásia CEHILA colabora com a Working Commission on Church History de EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) para escrever uma História da Igreja no Terceiro Mundo. CEHILA também tem exercido uma grande influência historiográfica nos ambientes acadêmicos do continente e fora do mesmo, na leitura teológica elaborada desde uma perspectiva da opção preferencial pelo pobres e a realização de um novo modelo de Igreja que começa a partir das Conferências Episcopais de Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992).[715]

Atualmente os enfoques de CEHILA ficam por conta da História Cultural e História do Tempo Presente, conforme tratados na Assembléia Geral da CEHILA em Buenos Aires, em julho de 2006. Mais à frente, nesta conclusão, irei tocar mais neste ponto, especialmente no que diz respeito a CEHILA-Brasil, que foi um núcleo regional que se desenvolveu consideravelmente.

As janelas abertas que aguardam a visita de novas pesquisas

> *A força da historiografia não está num arranjo sistêmico que responde à exclusão neoliberal com o enxerto no pau oco de um sistema anti-hegeliano, supostamente antineoliberal e universal, porém incapaz de dar uma resposta significativa à alteridade. A unidade de um projeto de libertação há de ser um conjunto articulado entre grupos e povos que encontraram em sua diversidade reconhecida a força de sua identidade, a razão de sua luta e a perspectiva de seu projeto. A historiografia solidária latino-americana precisa encontrar-se com a etnohistória. O futuro historiográfico está na capacidade de levantar, acompanhar e articular a multiplicidade de fatos contraditórios e projetos de vida deste continente pluriétnico.*[716]

Esta parte é incluída aqui na conclusão para lançar questões que poderão ser objeto de futuras pesquisas e que não puderam ser alcançadas por esta tese, em geral por serem questões contemporâneas, que fogem do escopo aqui desejado. Procurarei, de forma representativa, abrir algumas dessas janelas para serem visitadas pelos pesquisadores. Falo em janelas

[715] Baseado no relato da História da CEHILA disponível em: <http://www.cehila.org/Historia1.html>. Acesso em: 15/04/2007.

[716] SUESS, 1995, p. 117.

abertas, pois o próprio Dussel abriu janelas para arejar a produção histórica, mas também é preciso lembrar que a opção dusseliana (se considerada em sua gênese) senão fechou a porta de acesso pelo menos não deixou, num primeiro momento, a porta aberta por completo aos que partiam de opção hermenêutica diferente para a elaboração da História, tal como, o matriciamento absoluto do pobre como fonte da verdade, como a manifestação da salvação por Deus em contraposição aos grandes princípios da Reforma clássica protestante.[717] Essa tensão promovida pelo "pobre" como eixo de verdade tem se tornado como que um "ruído" epistêmico que possivelmente tem promovido pouca aderência de tradições protestantes, tais como presbiterianos, batistas, congregacionais, pentecostais clássicos ou históricos, ainda que haja a presença metodista e luterana. Creio que a esta terceira geração da CEHILA caberá trabalhar sobre esta questão. Mas vamos a algumas das janelas que estão abertas para novas pesquisas:

1) **Quem de fato é o pobre para a História dussel-cehiliana presente?** Vamos lembrar que para definir melhor o projeto da CEHILA, Enrique Dussel escreveu o volume inaugural da “História Geral” da Igreja na América Latina, seu primeiro volume. Naquele texto Dussel colocou *que os pobres eram os empobrecidos pelas condições sócio-econômicas da América Latina e pela opressão que a castigava desde 1492. Assim, são incluídos os índios, os africanos, os trabalhadores ameaçados na conservação dos direitos conquistados, os camponeses sem terra, as mulheres oprimidas na sociedade e em suas famílias*.[718]

Mas é preciso ainda lembrar que o pobre no percurso de CEHILA também pode ser visto por outras lentes diferentes da de Dussel. Hoornaert lembra que o pobre de Gustavo Gutierrez, em sua *Teologia da Libertação*, por exemplo, é aquele que aspira à libertação, enquanto que o pobre de Francisco

[717] *Sola Fide* (somente a fé); *Sola Scriptura* (somente a Escritura); *Solus Christus* (somente Cristo); *Sola Gratia* (somente a graça); *Soli Deo Gloria* (glória somente a Deus).

[718] LONDOÑO, 2004, p. 60.

Rolim luta por saúde.[719] Se a pobreza para Gutierrez significa solidariedade e protesto, Salinas considera o pobre um faminto que precisa de alimento.[720] Conclui Hoornaert que cada um define a pobreza ao seu modo. Ele próprio tinha sua maneira de compreender e definir o que era o pobre, sobre isso Londoño afirma que para ele *os pobres eram pessoas com as quais ele se relacionava quotidianamente partilhando sua luta pela sobrevivência e, em tempos de ditadura, o enfrentamento do regime e a procura da democratização do Brasil*.[721] E o próprio Hoornaert conta como vê o pobre:

> Nem a Teologia da Libertação, nem a CEHILA conseguiram me explicar o pobre que eu vi na rua [...] Sempre estranhei o conceito de 'pobre' usado nas nossas reuniões. O pobre da CEHILA (e de Dussel) era o pobre da Teologia da Libertação, uma respeitável construção intelectual e espiritual mas que não correspondia exatamente ao pobre que aprendi a conhecer desde que cheguei aqui [da Bélgica para o Brasil]. Aliás, na paróquia da periferia de Recife (Alto do Pascoal) onde fui vigário durante nove anos, o termo 'pobre' quase nunca era usado [...] todos eram pobres, é claro, mas isso não era considerado um problema em si. O problema era o 'ignorante'. Ignorante era a patroa que desconfiava da empregada ou que gritava com ela. Quer dizer em CEHILA havia uma certa opacidade em torno de determinados temas, espaços ocultos que nunca era atravessados. Por exemplo, era tabu criticar a União Soviética ou, pior, Cuba. Ninguém ousava, para não ser taxado de "alienado". Em outras palavras: algo que não estava correto na abordagem feita por CEHILA [...] A expressão "a partir do povo, repetida em CEHILA, precisa ser testada na vida concreta para não virar um esteriótipo.[722]

Temos ainda o "pobre" do Segundo e Terceiro Dussel que está mais ligado às questões de opressão política da América Latina, para o Quarto Dussel, o Dussel Global, é o faminto do mundo todo o que sofre dos dilemas globais, das questões éticas e políticas.

E o pobre do Século XXI quem seria? Seria o mesmo pobre que almejava a libertação política? O pobre para o qual a Teologia da Libertação teria o mesmo programa da utópica esperança com o surgimento futuro da

---

[719] HOORNAERT, 2004, p. 48. Nos anos 60 Rolim fez uma pesquisa no santuário de Canindé, no Ceará, considerando que os pedidos e as promessas feitos pelos devotos a São Francisco totalizavam 90% do material pesquisado.

[720] Veja seu livro *Gracias a Dios que comi – el Cristianismo en Iberoamércia y el Caribe. Siglos XV-XX.* México: Ediciones Dabar, 2000.

[721] LONDOÑO, 2004, p. 61.

[722] HOORNAERT, 2004. p. 45, 49. Parêntesis do autor, colchetes meus.

Igreja dos pobres? Um pobre que se submeteria ao engajamento político, à aquisição de um vocabulário político, de luta para a conquista de novas posições sócio-políticas? Ou seria um pobre encantado com o consumo, com um projeto de vida boa? Um pobre que se seduz mais com a Teologia da Prosperidade do que com a Teologia da Libertação? Um pobre que era o Outro, mas que não deseja saber quem é o Outro fora de si, um pobre totalizado não mais pela Ontologia, mas pela ganância da posse de bens materiais e da ilusão do aqui e agora vivido sob intensa emoção de uma sociedade de gratificação imediata? [723] Um pobre consumidor da vida, anestesiado pelo brilho das novidades do mundo encantado pela tecnologia, mas também pela sensação, pela "vontade de potência"? Um pobre que não quer compromissos, engajamento, pois o que interessa é o "si-mesmo", a "vontade-mesma" que vive sob a ética irresistível dos mais primitivos instintos naturais vindos do cérebro reptiliano? Assim, parece-me que o "Outro" de hoje não se preocupa mais com o "Outro". O "Outro" pós-moderno está voltado para si mesmo, está totalizado, também precisa se converter ao "Outro". O "Outro" contemporâneo seja rico, seja pobre, é conquistador do "Outro" para escravizá-lo aos seus desejos insaciáveis. Temos ainda o Outro inserido no mercado religioso, que é uma nova configuração da religião contemporânea, que nem a Teologia dá conta sozinha de encontrar as respostas. Atualmente já se utilizam os aparatos conceituais emprestados da Economia para que essa operação se concretize.[724]

Aqui vem o meu lado protestante conversionista, que difere da teologia dusseliana, mais próxima do "extra ecclesiam nulla salus" agostiniano, do que do "Sola Gratia", "Sola Fide" e "Sola Scriptura" da Reforma. Neste caso, é possível indagar que o Outro também poderá ser mesmo o rico, o opressor

[723] Veja Individualismo, mudanca de valores, sociedade de satisfacao imediata: tendências convergentes na sociologia. In: *Concilium* (A fé numa sociedade de gratificação imediata), v. 4/1999, n. 282, p. 34-47 (546-559), 1999. Veja também KAVANAUGH, John Francis. *Seguindo a Cristo numa sociedade de consumo – a espiritualidade da resistência cultural*. São Paul: Paulinas, 1984.

[724] No capítulo 4 desta tese este dilema já foi lançado, aqui é reposicionado dentro da coleção das janelas abertas que demandarão novas e avançadas pesquisas. Veja também a nota indicativa de bibliografia sobre o assunto ao final do referido capítulo.

que precisa de uma conversão em sua vida para se tornar sensível ao verdadeiramente pobre. Na visão protestante clássica, Jesus morreu não pelo pobre, nem pelo rico, mas pelo pecador, mas Dussel não está alinhado com esta visão prostestante e aqui também fica uma janela aberta para futura pesquisa desta conexão.

Cabe a esta terceira geração de CEHILA, quem sabe também à quarta que está por surgir, buscar respostas para essa nova configuração do pobre de modo a dar-lhe sempre esperança de uma vida que tenha sentido e seja de valor.

2) **A inclusão do regime religioso e não apenas do Cristianismo**, implicaria também abordar a história de outros movimentos religiosos pela mesma matriz de leitura – o pobre e as outras classes excluídas? Assim, mesmo sendo uma religiosidade popular, a indígena ou de outras culturas não implicariam relações de força/poder ainda que não houve uma relação formal de um Estado e suas relações incestuosas com uma estrutura religiosa sacerdotal? E ainda, como levanta Suess, é possível conviver com diferentes histórias de salvação, sem subordinação ou integração de uma à outra?[725] Ou CEHILA desejaria hoje a aproximação desses regimes religiosos para haver coerência com sua matriz epistêmica inclusiva, mas ao mesmo tempo essa mesma matriz é deixada de lado no “approach” para se evitar excluir novamente esses regimes que poderiam não aceitar a abordagem? Afinal esses regimes estariam de fato desejando ser incluídos nessa escrita da História ou eles é que nos achariam excluídos de sua sua visão de mundo? Usar a matriz epistêmica dussel-cehiliana neste caso não seria “invadir” uma cultura que normalmente tem a religião como integrante do seu cotidiano, mas também tem suas relações de força/poder como componentes ou “ligas” de sua cosmovisão?

Além disso, se para Dussel-CEHILA a causa dos pobres é a causa de Deus em Jesus,[726] será que para outros regimes religiosos há a

[725] SUESS, 1995, p. 115.

[726] Veja LONDOÑO, 1995, p. 75.

mesma preocupação com os pobres e oprimidos? Se, por exemplo, um regime religioso é fatalista tenderá a crer que um pobre, sofredor, oprimido, está apenas cumprindo a vida pré-determinada e nada se pode fazer para ajudá-lo, nem incluí-lo num determinado grupo diferente do que ele está, pois isso faz parte da estratificação social aceita por tal religião, alterar isso poderia ser considerado uma "profanação" à cultura local.

Para Lampe será preciso ir mais longe, pois é preciso romper a barreira discriminatória que o Cristianismo (Igreja Católica e Protestante) tem em relação às religiões não-cristãs, pois, para ele *há muitos caminhos diferentes mas iguais de salvação*, sendo necessário *abandonar definitivamente a idéia do Cristianismo como o caminho da verdade e vida*, portanto se torna necessária a elaboração de uma História das Religiões Populares na América Latina e Caribe.[727]

3) A partir dos fundamentos da história dussel-cehiliana que conduziram à compreensão de que havia necessidade do *ressurgir do povo como sujeito e ator de tal vida religiosa e política*, [728] como reagir ao distanciamento dos ideais lançados no Concílio Vaticano II sobre a "Igreja dos pobres" especialmente pelas **declarações do Papa Bento XVI**, em sua visita recente no Brasil, sobre a impropriedade da inserção do discurso de engajamento político na Igreja?

4) Será preciso deixar também aberta uma janela para o **aprofundamento nas pesquisas em personagens que injetaram insumos em CEHILA** e na "outra" História, a exemplo do que foi recentemente feito com a publicação do livro "Saúde, dinheiro e amor: estudo da vivência religiosa a partir dos seus sujeitos",[729] um festschrif a Eduardo Hoornaert, ao completar seus 70 anos. Aqui é possível incluir pelo menos Maximiliano Salinas pela sua concepção mais próxima da Igreja dos pobres, mas também a José Oscar Beozzo pela sua mimetização onde se insere, especialmente com as classes

[727] Veja LAMPE, 1995, p. 70.

[728] BEOZZO, José Oscar, História da Igreja na América Latina. In: *Boletim CEHILA*, n. 12-13, p. 9, mar. 1978.

[729] SAMPAIO, 2004.

menos favorecidas. Cada um deles mereceria uma tese específica. No caso de Eduardo Hoornaert posso registrar a experiência quando lia Dussel, via os textos de Hoornaert perseguindo os rastros dusselianos e, em muitas ocasiões, os textos hoornaerteanos seguiam rumos que Dussel ainda não tinha palmilhado. Percebi que Dussel era como um "bandeirante", um desbravador da "outra" História e Hoornaert era o descobridor de novas facetas, o "cimentador" do percurso dusseliano.

5) Considerando o momento atual da terceira geração no enfoque da História Cultural, posso também gerar aqui um novo desafio, dentro dessa perspectiva, aproveitando o que Suess cita de Sahlins, que diz que *a cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia*.[730] Ele ainda menciona que *toda reprodução cultural inclui uma alteração histórica. Nunca entramos duas vezes no mesmo rio. Assim também acontece com os mitos. Os mitos são incansáveis em sua historicidade e inesgotáveis em sua racionalidade.* Lembrando do que Levi-Strauss ensina que os mitos *entabulam uma nova partida (de xadrez), a cada vez que são contados ou lidos*.[731]

Dentro do campo da História da Educação há algum tempo tem havido estudos no campo da Cultura Escolar,[732] como o estudo das regras de constituição e organização do espaço, do tempo, dos relacionamentos, das práticas escolares; modos como a escola lida com os incluídos e excluídos, modos ou mecanismos de ingressos; atuação e papel dos atores.

Nesta linha de pesquisa em cultura escolar, surgiu com David

---

[730] SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. p. 180 apud SUESS, 1995, p. 119.

[731] LÉVI-STRAUSS. *História de lince.* São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 10 apud SUESS, 1995, p. 119.

[732] Especialmente por intermédio do historiador português Antonio Novoa e pelo espanhol Viñao Frago. Veja NOVOA, Antonio. Para uma análise das instituições escolares. In; NOVOA, A. *As organizações escolares em análise*. Lisboa: Dom Quixote, 1995a. p. 13-43; e, VIÑAO FRAGO, A. Por una historia de la cultura escolar: cuestiones, enfoques, fuentes. In *Culturas y civilizaciones*, *III Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 167-183, 1998.

Tyack e Larry Cuban[733] o conceito da “Gramática da escola” num estudo que empreenderam numa série ininterrupta de reformas educativas ocorridas ao longo de um extenso período. A “Gramática da escola” se refere ao conjunto de tradições e regularidades institucionais sedimentadas ao longo do tempo, transmitidas pelas gerações por intermédio de mestres e professores; de modos de agir e de pensar aprendidos por intermédio da experiência docente; das regras do jogo e suposições não explícitas, mas que levam a cabo o ensino e o funcionamento do ambiente escolar. É possível dizer que esse conceito de “Gramática da escola” forma o “core” (núcleo duro) sobre o qual se assenta a cultura escolar e permite a compreensão de como ocorrem as continuidades e transformações no ambiente escolar, fornecendo um marco explicativo de como se constrói a história escolar.

Pois bem, por que não se valer do mesmo ponto de partida aplicando estes elementos de análise (constituição e organização do espaço, do tempo, etc.) na realidade eclesiástica e, se quisermos ser mais abrangentes, no regime religioso mais amplo? **Por que não criar uma “Gramática eclesiástica” ou religiosa**? Como exercício ensaístico, já fiz um rascunho a partir do ambiente eclesiástico batista e foi possível obter dados preciosos de como se dá a construção da história por intermédio destes elementos, assim chamados aqui provisoriamente. O estudo da constituição e organização do espaço, por exemplo, num ambiente batista contemporâneo traz-nos informações preciosas indicando um conflito entre o discurso teológico e o discurso prático, considerando que o discurso teológico na visão batista considera todos os “crentes” iguais, dispensando a hierarquia clerical, mas que na prática se constitui um espaço que se torna um “lócus” privilegiado do pastor – o púlpito. A análise avança em outros elementos, mas fica esta pequena exposição a título ilustrativo com o objetivo de desafiar novas pesquisas.

6) **A missão da Igreja como interlocução para a História da Igreja**. Já vimos no decorrer da tese que para Dussel Jesus veio dar libertação aos cativos e a sua Igreja nasceu para pregar a libertação absoluta do Outro –

[733] TYACK, David; CUBAN, Larry. *Thinkering toward utopia*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

pobre, oprimido. Em alguns momentos procurei sinalizar alguns detalhes comaprativos entre o Protestantismo, especialmente por intermédio da cor de minha tradição batista, e o pensamento dusseliano. Chegou o momento de apresentar uma janela aos dusselianos e cehilianos que poderá abrir mais o diálogo com os protestantes. Creio que isso possa ser concretizado se puder ser considerado o movimento conhecido como "missão integral da igreja", muito difundido na América Latina de fala hispânica, tendo como um dos pilares Carlos René Padilla, mas também Samuel Escobar. Este movimento foi iniciado em 1974 no Congresso Internacional para Evangelização Mundial, realizado na cidade de Lausanne, na Suissa, que ficou conhecido como "Congresso Lausanne I". No Congresso, entre os assuntos debatidos, discutiu-se a missão da igreja de modo a configurá-la de forma mais ampla do que até aquele momento vinha sendo concretizada, especialmente, pela ação soteriocêntrica do salvacionismo como conseqüência do conversionismo protestante, que se destinava mais a focalização o lado espiritual e escatológico do Evangelho. Diante do sofrimento presente no mundo, da injustiça na distribuição de renda, da ampla exclusão social e econômica que conduzia populações inteiras a pobreza e a ser afastada da dignidade de vida, discutiu-se a necessidade de se rever a missão da igreja também voltada ao mundo em que estava inserida. Assim, surgiu o conceito moderno de "missão integral da igreja". Especialmente no terceiro mundo este novo conceito teve e tem tido grande repercussão, com exceção do Brasil, no caso da América Latina.

A História e a missão da igreja poderão e deverão estar lado-a-lado, pois a missão da igreja será um referencial de mensuração para ser conhecida a efetividade da igreja em seu papel diante de Deus e do mundo, afinal *concebemos a igreja como um agente histórico do Reino de Deus que existe para o cumprimento da Missão Integral. A História da Igreja é, então, a História do Povo de Deus em missão. E a missão da igreja é a missão do povo de Deus na história*.[734] Em termos de História do Cristianismo, creio que CEHILA poderia iniciar um diálogo com os teólogos e historiadores ligados ao

[734] SILVA, 1994, p. 96.

movimento da missão integral para que pudesse ampliar seu leque de percepções da efetividade da igreja cristã no mundo, uma vez que poderá perceber que não somente o pobre oprimido é ator da história que se esta construindo no cotidiano da igreja cristã, mas também aquele que não é pobre, mas igualmente pecador como o pobre, que necessita da rendenção do Evangelho. Poder-se-á estudar como, por intermédio do Evangelho, é possível superar as diferenças sociais, políticas e econômicas; mas também poder-se-á estudar a manutenção dessas diferenças dentro das igrejas locais, pelo afastamento dos ideais do Evangelho. Creio que essa seria a ponte para maior participação protestante no importante labor de CEHILA.

7) Mais uma janela que poderá ser aberta em futuras pesquisas é avaliar a conexão da **Alter-História dusseliana com a fenomenologia**, uma vez que o historiador deverá despir-se de si mesmo e considerar o mundo desde o Outro, a partir da experiência fenomênica deste Outro. Infelizmente o espaço e o tempo acabaram por impedir a abertura desta janela neste momento.

8) Mas também será necessário avançar numa possível contradição em Dussel que na tese eu cheguei a indicar falando sobre o caráter contraditório da alteridade dusseliana que demonstra ser ao mesmo tempo includente e excludente. Isso se torna mais claro quando ele discute em sua grande obra de ética, o que ele chama de **"coação legítima"**, quando ele afirma que

> [...] se deverá definir o direito de todo sistema institucional (político, econômico, de gênero, racial, ecológico, etc.) de contar com meios jurídicos e instrumentais suficientes, acordados discursivamente pelos afetados em simetria (o que é legítimo), que permita reproduzir e desenvolver a vida de cada sujeito ético no âmbito sistêmico, e por isso institucional respectivo. A instituição vigente (com referência à vida comunitária de todos e ao que foi validamente acordado) deve apoiar-se numa certa coação legítima, que permita processar aos que não estejam dispostos a cumprir com os acordos validamente aceitos [...] se trata da aceitação de uma coação legítima e institucional, mutuamente acordada por consenso, para a factibilidade empírica e ética das funções sociais, e a fim de poder ter recursos quando alguns membros não cumpram com o que foi decidido de forma livre, simétrica e válida;[735]

[735] *ELEGE*, p. 539, 540. Parênteses de Dussel.

E, em seu mais recente livro ele chama “coação” *todo uso da força quando esteja fundado no “estado de direito”. Neste sentido a sociedade política tem o monopólio do uso da coação fundamentada numa lei*. Ele até legitima o uso de armas ao mencionar M. Hidalgo que *ao usar uma força ainda que armada (ilegal para as ‘Leis das Índias’ porém legítima desde a comunidade popular patriota), não exerce violência mas coação legítima, libertadora*.[736]

Ainda que no texto Dussel se esforce em explicar diversos critérios para o cumprimento da “coação legítima”, será necessário averiguar com o devido cuidado se não estaria ele entrando num campo de contradição, por pelo menos dois pontos: (1) o que ele propõe de legitimação à “coação legítima” não teve o mesmo estado de direito utilizado pela Igreja Católica na colonização e, mesmo, pelos colonizadores, ainda que os des-cobertos deixaram de ser aceitos, mas os povos colonizadores agiam conforme lhes parecia direito? Neste caso, não estaria Dussel se valendo do mesmo princípio? (2) não seria também o odiado opressor, culpável em toda concepção dusseliana da alteridade, um “Outro”? Neste caso ser opressor ou oprimido dependeria de qual lado do poder se estaria? E aqui entra uma questão que exigirá uma pesquisa demorada, em que já dei entrada ao final do último capítulo – a totalidade do Outro pobre e oprimido não desconsidera o Outro opressor? [737]

Ainda que sobrem muitas outras questões e recusa em aceitar todo sistema dussel-cehiliano, é preciso reconhecer que essa História escrita foi ancorada em fundamentos explícitos, dando-se a produção do conhecimento em busca de ideais contextuais concretos em direção a uma história militante e não apenas acadêmica, especialmente na abordagem dos cehilianos Hoornaert e Salinas, aquele até denunciando a construção da

[736] *20TP*, p. 121, 122. Aspas e parênteses de Dussel.

[737] Sobre este item veja um início de discussão me PAZ, Miguel Angel Quintana, “Contracciones de la “Etica de la liberación” de Enrique Dussel, em su justificación de la violência”, artigo avulso encontrado na Internet em <http://www.librolibre.org.ni/DocPo./educ/varia/eticalib.html>. Acesso em: 19/06/2007.

História da Igreja dentro de um espírito catequético, em vez de busca da verdade.[738]

Lições de Dussel a um protestante

> *O outro deve ser descoberto [...] pode-se dizer, um pouco grosseiramente, que a vida humana está contida entre dois extremos, aquele onde o eu invade o mundo e aquele onde o mundo acaba invadindo o eu, na forma de cadáver ou de cinzas. E, como a descoberta do outro tem vários graus, desde o outro como objeto, confundido com o mundo que o cerca, até o outro como sujeito, igual ao eu, mas diferente dele, com infinitas nuanças intermediárias, pode-se muito bem passar a vida toda sem nunca chegar à descoberta plena do outro (supondo-se que ela possa ser plena). Cada um de nós deve recomeçá-la, por sua vez; as experiências anteriores não nos dispensam disso. Mas podem ensinar quais são os efeitos do desconhecimento.*[739]

Há diversos pontos divergentes entre o Protestantismo e a visão dusseliana, alguns essenciais, como já demonstrei ao longo da tese e, em especial, a concepção de salvação, mas também da natureza pecaminosa. Mesmo assim, ao longo deste trabalho tem sido possível tirar algumas lições a partir da visão dusseliana que podem fazer contraponto à vivência do Protestantismo, em especial à tradição batista, à qual pertenço.[740] E esta é a ressalva principal aqui, pois não desejo aplicar as lições a seguir ao Protestantismo em geral, ou, por que não dizer, Protestantismos? Pois advogo também que no Brasil temos Protestantismos e não Protestantismo, mesmo considerando a comum origem histórica dos princípios fundamentais da Reforma Protestante.[741]

---

[738] Veja HOORNAERT, 1991, p. 31ss.

[739] TODOROV, 1996, p. 243.

[740] Para uma visão mais detalhada sobre a classificação dos batistas como protestantes, sobre os princípios batistas e o seu modo de pensar no Brasil veja AZEVEDO, Israel Belo. *A celebração do indivíduo - a formação do pensamento batista* brasileiro. São Paulo: Vida Nova, 2004.

[741] Sobre isso veja o artigo escrito em dezembro de 1997 por MENDONÇA, Antônio Gouvêa de. Gênese e estrutura atual dos Protestantismos brasileiros num campo religioso em vias de desordenação. In: *Revue Lusotopie*, Paris/France, 1998. Texto integral no web-site: <http://www.antoniomendonca.pro.br/Textos/19971215.htm>. Acesso em 10/06/2007. Veja também DREHER, Martin N., Protestantismos na América Meridional. In: SIEPIERSKI, 2003, p. 39-63.

1. Salvação individual vs. engajamento na causa do Outro. O conversionismo protestante, especialmente o batista, é essencialmente individual. Essa configuração gera uma preocupação com a pessoa como indivíduo não apenas em termos de adesão à fé batista, mas também acaba sendo o impulsor de toda vida eclesiástica e até mesmo ética, conduzindo a pessoa ao engajamento à responsabilidade individual e à busca de uma espiritualidade centrípeta, isto é, voltada para si mesma. A busca pelo Outro se dá, na maioria das vezes, para a pregação do plano de sua conversão e adesão ao Evangelho. Não posso deixar de mencionar que o trabalho de assistência social tem sido feito pelos batistas brasileiros, mas geralmente via instituição. Com Dussel é possível considerar a importância do Outro na configuração da História da Salvação de modo que é preciso recuperar diversos sentidos nas Escrituras cristãs indicativos da importância do Outro para cada cristão.

Muitas vezes ocorre o segregacionismo contra aquele que não aceita a fé evangélica de modo a se separar o mundo em duas alas – os salvos e os incrédulos. Isso tem provocado um distanciamento do crente em relação àqueles que não aderiram à mesma fé de modo que acaba sendo esquecido, marginalizado. Esse individualismo soteriológico acabou reduzindo o Outro em alguém que precisa ser conquistado, que precisa ter a sua alma presa ao "anzol da pregação". Entra aqui o que já falei no decorrer desta tese sobre o conceito apresentado por Hoornaert sobre a evangelização guerreira,[742] que ele aplicou ao catolicismo e, aqui, eu aplico ao movimento protestante batista. O individualismo conversionista protestante acaba se colocando numa relação de tensão com a idéia da alteridade. Neste sentido será preciso compreender que há muito o que aprender aqui com Dussel em contraposição ao salvacionismo individualista. No parágrafo seguinte irei ampliar isso. O apóstolo Paulo deixa claro ao afirmar *Façamos o bem a todos, especialmente aos*

[742] HOORNAERT, 1991a, p. 31ss. Veja também HOORNAERT, Eduardo, Formação do Catolicismo guerreiro no Brasil: 1500-1800. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 33, n. 132, p. 854-885, dez. 1972, de onde ele tira da expresão "guerra santa" de C. Erdmann (*Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Kohlhammer, Stuttgart, 1965).

domésticos da fé.[743] O texto é inclusivo – façamos o bem a todos – e quando fala aos "domésticos da fé", isto é, aos irmãos da comunidade, não torna a claúsula anterior excluída, apenas ensina que um cuidado especial deve ser concedido àqueles que estão mais próximos ainda que o próximo. O Outro precisa ser, mais do que visto, ouvido, na linguagem dusseliana, ser considerado, ser contado, ser atendido em suas necessidades.

2. A salvação não é só um fato espiritual, nem só escatológico, precisa também tocar no mundo vivo e na história presente. O conversionismo produziu o que chamo de "salvacionismo", isto é, a transformação da soteriologia [744] em eixo gestor não só da Teologia Protestante, em especial batista, como também das práticas eclesiásticas e toda sorte de compreensão do fenômeno religioso daí advindo. Praticamente tudo gira em torno do salvacionismo, isto é, tudo é impulsionado, tem significação e é legitimado se é compatível com a salvação da alma da pessoa. Não é preocupação aqui desenvolver a idéia, pois nem há espaço no momento para isso, mas assim como para Dussel a Ontologia não era a filosofia primeira, mas a ética, posso levantar a hipótese de que a Soteriologia não é a teologia primeira, como acaba sendo na visão salvacionista. O desafio do púlpito – cada crente precisa ser um "pescador de almas" – acaba conduzindo à priorização da compreensão espiritual, mas também escatológica, de modo que a vida humana passa a ser considerada de modo reducionista – foco no espiritual e no futuro escatológico.[745]

Assim, num primeiro momento é preciso compreender que a antropologia teológica deve primeiro tocar na cosmologia para depois ser projetada na soteriologia e escatologia. Em outras palavras, o homem deve ser considerado em primeiro lugar em sua natureza e condição humana (relação com a cosmologia) então com a realidade, para depois se considerar a sua

[743] Carta de Paulo aos Gálatas 6.10.

[744] Capítulo da Teologia que estuda a doutrina da Salvação.

[745] Veja a conferência de REGA, Lourenço Stelio Rega. Paradigmas modeladores da Teologia, Ética e práticas eclesiásticas. In: 3º *Congresso Brasileiro de Teologia Vida Nova*, setembro de 2005, Águas de Lindóia. Apresentação disponível em: <http://www.etica.pro.br/jeitinho/files/ParadigmasModeladoresTeologia.pdf>. Acesso em 30 jun. 2007.

salvação (soteriologia) e a sua esperança de um futuro (escatologia). Isso do ponto de vista individual nos leva também ao caminho de uma ética concreta, para ser vivida aqui e agora, não uma ética idealista que toca apenas na vida espiritual deixando de lado o compromisso do cristão em ser "sal da terra e luz do mundo".[746] Para o contexto batista brasileiro implica dizer que nas igrejas e comunidades, onde geralmente nota-se a ausência de temas éticos em sua agenda de preocupações, necessita-se também considerar os dilemas humanos concretos que vivem não apenas os seus fiéis, mas também a sua comunidade ao redor de seus templos.

Dussel fala de um Outro concreto, que tem fome, sede. Se consideramos então a abordagem de Eduardo Hoornaert e de Maximiliano Salinas, iremos caminhar mais ainda. O crente precisa compreender que o Outro – seu vizinho, por exemplo – embora não seja da mesma fé e ordem, é um Outro concreto, é humano, é mais do que um ser espiritual e precisa ser considerado de modo integral.

Aqui será preciso recuperar o que já falei sobre o movimento iniciado na cidade de Lausanne, na Suíça, no ano de 1974, chamado Congresso Lausanne I, que buscou enfatizar que o evangelho todo deve considerar todo homem e o homem todo. Este é o movimento da "Missão Integral", como ficou conhecido, de que já mencionei nesta conclusão.

A vida cristã precisa ser muito mais do que fruto de uma visão estratosférica preocupada apenas com as ruas de ouro na Nova Jerusalém, sem compromissos com a história presente, com as relações, com o "Outro", que fica como assunto e preocupação de algum departamento de assistência social da igreja institucionalizada. A vida precisa ser vivida, desde já, em toda sua intensidade aqui no mundo concreto, das desigualdades humanas, dos conflitos, dos paradoxos.

3. A praxeologia batista deve ser mais do que atividade eclesiástica. O sabor pragmático da cultura norte-americana daqueles que fundaram a denominação batista no Brasil, reduziu também a ação e missão da igreja, pois a vida cristã foi simplificada em trabalho eclesiástico de modo

[746] Evangelho de Mateus 5.13-16.

que a práxis protestante-batista (e evangélica) no Brasil se converteu em apenas ao trabalho na igreja. Vemos, assim, que se a América Latina Católica foi fruto do eurocentrismo, a América Latina Protestante foi fruto do norte-americanismo e daí absorveram sua cultura e práticas. O crente assim fica comprometido em cumprir com suas funções eclesiásticas, com a agenda de sua igreja e nem sempre acaba sendo despertado para viver-Cristo-no-mundo encarnando o seu amor. Vive uma práxis eclesiocêntrica em vez de uma vida concreta-no-mundo engajada e comprometida com o evangelho vivo que vê e ouve o Outro. Além disso, cada comunidade ou igreja precisa desenvolver elevada sensibilidade ao Outro que está fora de seu ambiente interno, sabendo que antes dele necessitar ser salvo, necessita de pão, de saúde, de educação. Ser cristão-no-mundo envolve uma prática evangélica que transpõe as portas de uma igreja. É viver o evangelho todo em todo tempo, em todo lugar.

4. A leitura bíblica deve ser em dois sentidos – de dentro para fora, mas também de fora para dentro. Em primeiro lugar será preciso lembrar que dentro da hermenêutica do hemisfério Norte parte-se de absolutos, enquanto que a do Sul busca partir da realidade vivida. Este é um dos pontos levantados por Dussel ao construir todo aparato conceitual para a Filosofia da Libertação. Ao trabalhamos com o princípio “Sola Scriptura” do Protestantismo, que também é tão caro à concepção batista, em geral operamos apenas num sentido da via de comunicação Deus→homens – que o que importa é apenas as proposições das Escrituras para o homem, para a vida humana. Partimos do absoluto da Escritura cristã, sem a consideração da realidade humana. O que Dussel faz é o caminho em sentido inverso – parte da realidade concreta para depois entender a Escritura cristã. Na visão Protestante-batista olhar primeiro a realidade para depois as Escrituras faz parte de um processo arriscado do ponto de vista de sua ortodoxia. Abrir mão da revelação absoluta de Deus é uma questão inegociável para o modo batista de pensar. Mas não é preciso chegar a abrir mão disso, basta que a construção teológica sempre contemple a realidade concreta humana num diálogo sadio com os absolutos das Escrituras. Dussel procurava considerar o estado real da opressão, da vida do povo para buscar sua compreensão filosófica, ética, teológica do fato da vida.

Muitas vezes construímos uma teologia que desconsidera a concreteza da vida, uma teologia eclesiástica apenas preocupada a garantir o discurso intra-muros, muitas vezes revestida de um léxico somente alcançável para iniciados. Devemos ter em mente a sacralidade das Escrituras, mas isso não impede que se desenvolva uma teologia considerando a realidade concreta do povo, em vez de portadora de uma visão euro-norte-americanocêntrica, mas também uma teologia para o povo e por que não também uma teologia feita pelo povo – uma teologia popular – pois é preciso devolver ao povo o direito de pensar, de interpretar a vida e as Escrituras. Parece-me que nem sempre os teólogos têm conseguido atualmente dar conta do recado em seus compêndios, que muitas vezes se tornam obras encalhadas nas livrarias. Precisamos não de uma Teologia da Prosperidade, mas de uma prosperidade na produção teológica, de modo que os livros de teologia possam conseguir falar ao homem contemporâneo, na linguagem que ele entende. Não com uma linguagem cifrada por um "teologuês" só restrito aos iniciados. Enquanto estamos discutindo questiúnculas exegéticas, os fiéis precisam de respostas bíblicas aos dilemas éticos, tais como aquecimento global, redução continuada de fontes de água potável, engenharia genética, questões prisionais, manipulação do comportamento pelos meios massivos de comunicação etc.[747] Além disso, a Teologia Protestante parece-me que tem perdido o seu vocabulário que não consegue mais dar conta dos dilemas latino-americanos e também os globais, e, portanto, não consegue mais se comunicar com o Mundo, pois uma área do conhecimento que perde o seu vocabulário, perde a sua capacidade de dialogar com o mundo. Os teólogos desejam conquistar o mundo com o Evangelho, mas perderam o mundo por não conseguir sequer falar a partir do seus [do mundo] dilemas. E o que mais Dussel procurou fazer foi manter diálogo com seus interlocutores, mas procurou também entender o que existia por trás da construção do que era a América Latina, para poder reconstruir esse caminho e poder falar a partir da própria América Latina.

[747] Veja REGA, Lourenço Stelio. Teologia da Prosperidade ou prosperidade da Teologia? In: *Consumidor Cristão*, Atibaia: Editora EBF, n. 51, p. 56, 2007.

Neste item seria necessário caminharmos muito mais, mas vou procurar resumir, lembrando que a leitura da Bíblia que nós, Protestantes e batistas brasileiros, herdamos é revestida da bagagem cultural anglo-européia, [748] e, com os ingredientes dessa cosmovisão, estabelece não apenas a hermenêutica, como a agenda temática da Teologia. Há, portanto, um déficit da realidade bíblica e também da realidade latino-americana na Teologia que se torna presente nas igrejas de modo a levá-las para ainda mais longe da realidade em que estão inseridas.[749] A Bíblia é a verdade de Deus, mas a vida é a relidade dos homens. É preciso aproximar esses dois fatos gerando entre eles uma profunda interlocução. Aqui surge a contextualização e o que podemos chamar de círculo hermenêutico-teológico assim representado:

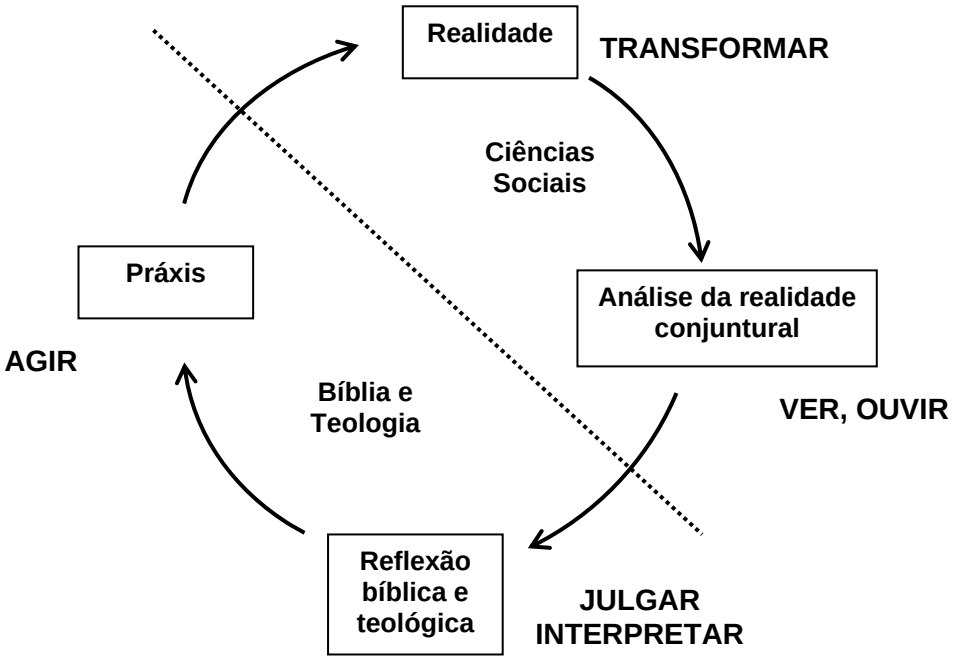


Figura 32 – Círculo hermêutico-teológico[750]

[748] Sobre isso veja PADILLA, Carlos René. *El evangelio hoy.* Buenos Aires: Certeza,1975. p. 58ss.

[749] Para ampliar este item veja STAM, Juan. A Bíblia, o leitor e seu contexto histórico. In: *Boletim Teológico*, São Leopoldo, RS: Fraternidade Teológica Latino-Americana, v. 1, n. 3, p. 92-136, maio-ago. 1984; STAM, Juan. Teología, contexto Y práxis: uma visión de la tarea teológica. In: *Práxis*, Londrina: Faculdade Teológica Sul Amerciana, n. 7, p. 121-136, abr. 2005; e BARRO, Jorge Henrique. Uma compreensão básica da Teologia Latino-Americana. In: *Boletim Teológico*, São Leopoldo, RS: Fraternidade Teológica Latino-Americana, v. 8, n. 22, p. 58-69 mar.-mai. 1984.

[750] Desenho não publicado de autoria de Jorge Henrique Barro. Publicação autorizada.

Na figura acima é possível observar que a Bíblia/Teologia e as Ciências Sociais estão conectadas no círculo como partes que completam o todo. Não basta julgar/interpretar (púlpito), para isso é preciso antes ver/ouvir (viver no mundo). Depois é possível agir (servir no mundo) para transformar (mudar o mundo). Creio que a visão cartesiana e ocidental "viciou" a Teologia clássica fragmentando os elementos ou fases, que na realidade formam um conjunto. Aqui aprendo com Dussel a necessidade de considerar "contaminação" na hermenêutica clássica Protestante com características helênicas (filosofia grega) e racionalismo (cartesiano e kantiano). O trabalho de Stam, há pouco citado, busca desenvolver uma teologia protestante latino-americana. Nesse ponto, aos protestantes creio que devo explicar que não coloco em dúvida a inspiração das Escrituras, nem seu caráter revelacional, a questão aqui se trata da abordagem hermenêutica. E este assunto já tratei em outro trabalho ao mencionar que a teologia se escreve a lápis, enquanto que as Escrituras tem sua escrita indelével.[751]

5. Descoberta da América Latina. Não é possível estudar Dussel e deixar de lado que o povo latino-americano é muito mais do que um povo pobre, sofrido, alguns do povo como originários dos índios do passado, com uma vida simples. É um povo rico em sua cultura, um povo concreto, diversificado, mas que está longe do brasileiro metropolitano, como é meu caso. Enquanto estudava Dussel e preparava esta tese, tive a oportunidade de visitar por três vezes a América hispânica e ter "in loco" estas conclusões. Destas viagens surgiu a idéia de aproximar teólogos protestantes de fala hispânica e os de fala portuguesa que vivem no Brasil, para promover entre eles uma aproximação e enriquecimentos cultural. O primeiro passo já foi dado com a presença no Brasil do teólogo equatoriano que vive na Argentina, Carlos René Padilla, especialmente convidado para uma conferência[752] na instituição que dirijo e promovendo-se um encontro dele com o maior grupo editorial

[751] REGA, 2001, p. 146ss.

[752] PADILLA, Carlos René. Missão Integral para a igreja do Século XXI em 6 jun. 2007, na Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

evangélico no Brasil com vistas à empreender esse diálogo. Nestas viagens descobri a Amélica Latina, como Dussel a descobriu na Espanha. Percebi de pertoo significado popular de que o Brasil fica na América do Sul e os demais países de fala hispânica, na América Latina. Dois povos diferentes em diversos aspectos, mas semelhantes em outros tantos, inclusive na forma opressiva e colonizada em que foram tratados.

6. Escrever uma História da igreja a partir das vivências concretas do povo, em vez de uma História positivista – institucional e teo-apologética – como tem sido. Na História Protestante em geral a História das igrejas tem sido escrita mais sob o enfoque da história-política e da história-dogmática ou teológica, com os seus devidos recortes, inclusive cronológicos[753]. Será preciso abordar os fatos eclesiásticos com outra óptica, com outra lente e matriz, alinhando-se a diversos empreendimentos já realizados[754] e abrindo a oportunidade para outras abordagens da história da igreja, enfocando suas mais variadas matrizes vivenciais, tais como o cotidiano dos cristãos, a família cristã, a vida doméstica dos cristãos, a vida privada dos cristãos, a vida das mulheres cristãs, a espiritualidade, etc.[755] Se Dussel criou uma "outra" História da Igreja [Católica], por que não criar uma "outra" História para as igrejas protestantes, para as igrejas batistas, também a partir do povo

[753] Em geral, História de Israel, Período da Igreja Primitiva, Período dos Pais da Igreja, Período da Igreja Medieval, Período da Igreja Moderna (incluindo a Reforma Protestante) e Período da Igreja Contemporânea.

[754] No Brasil protestante, diversos empreendimentos neste sentido já se fazem presentes. A título representativo é possível citar os seguintes livros: ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979; LÉONARD, Émile – G. *O Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, s.d.; MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir – a inserção do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984; MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990; AZEVEDO, Israel Belo de. *A celebração do indivíduo – a formação do pensamento batista brasileiro*. Piracicaba: 1996; AZEVEDO, Israel Belo de. *Cruzadas inacabadas, Introdução à história da igreja na América Latina*. Rio de Janeiro: Gêmeos, 1980; STEUERNAGEL, Valdir. *Obediência missionária e prática histórica – em busca de modelos*. São Paulo: ABU, 1993; REILY, Duncan Alexander. *História documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1993; VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade e Brasília, (1980); MESQUIDA, Peri. *Hegemonia norte-americana e educação Protestante no Brasil*. Rudge Ramos: Editeo, 1994.

[755] Sobre isso veja os livros de DREHER, 1994 e BRADLEY; MULLER, 1998. Veja também o artigo REGA, 1999, p. 49-59.

esquecido? Aliás, se partirmos dos Princípios Distintivos dos Batistas,[756] seria natural partirmos do povo para a escrita da História.

Avançando um pouco neste sentido posso traçar um ponto de partida para essa "outra" História do Protestantismo, especialmente batista na América Latina, lembrando que nossa enorme religiosidade e folclore pode nos ter condenado desde a origem a uma fé receptora e dependente dos missionários especialmente norte-americanos que aqui vieram a partir do Século XIX e as lideranças locais que foram formadas ao longo do tempo, podem ter se tornado agentes locais e dependentes da teologia e práxis descontextualizados e "colonizadoras" que orientaram as igrejas e comunidaes ao processo reducionista do Evangelho de modo a torná-lo focadamente um programa de pregação salvacionista-escatológico e ação pragmático-eclesiástica. O movimento pentecostal, num primeiro momento, o carismático, num segundo momento, vieram tentando ressaltar o lado experiêncial esquecido. No início, estes movimentos foram rejeitados provocando divisões, depois em parte absorvidos pelas chamadas igrejas protestantes históricas. Mais presentemente temos o movimento neo-pentecostal num programa compatível com uma visão de mercado religioso, com um lado secularizante e hedonista, mas temos também o surgimento do que posso provisoriamente chamar de "adoracionismo" representado por um movimento "contemplacionista", [757] descomprometido com o mundo num estilo do profetismo místico (Weber). Apesar de todos esses detalhes, há ainda dependência das ofertas do exterior em termos do pensamento, uma das provas disso é a profícua produção editorial evangélica no Brasil baseada em livros traduzidos especialmente dos Estados Unidos. Essa dependência do exterior é em menor monta no neo-pentecostalismo que tem seguido caminho inverso como exportador dos bens simbólicos da salvação.[758] Creio que uma

[756] Estes "Princípios" se constituem numa síntese do ideário batista mundial.

[757] Ênfase exagerada na contemplação como entro da vida espiritual.

[758] Sobre o neo-pentecostalismo no Brasil além do meu artigo, já inicado, em fase de publicação "A oferta como geradora de demanda no mercado religioso – uma avaliação da Igreja Universal do Reino de Deus à luz do paradigma da Escolha Racional"; veja também: CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado – organização e marketing de um*

fonte matricial necessária para a escrita do “outra” História protestante na América Latina, especialmente batista, poderá ser via “Missão Integral” já referida nesta tese, nestga conclusão.

Enfim, são seis lições entre outras tantas que pude aprender durante o convívio bibliográfico com Dussel, mas também em convívio com pessoas que tiveram um contato pessoal com ele em suas andanças pela América Latina.

A História da Igreja depois de Enrique Dussel

> *A forma como encaramos e escolhemos nossas perguntas como historiadores e homens de fé empenhados na construção de uma sociedade que sustente a esperança no ser humano, tem sido e deverá continuar sendo a marca da CEHILA.*[759]

Por tudo o que foi apresentado aqui nesta tese é possível concluir que, seja a História da Igreja, seja a História do Cristianismo, seja a História das Religiões, não tem sido as mesmas depois de Enrique Dussel e o trabalho que tem sido feito por CEHILA ao longo destes mais de 30 anos. Como afirmei, novos objetos, novos problemas, novas abordagens, novos atores (insisto, antigos atores que estavam en-cobertos) foram vislumbrados pelo desbravamento operacionalizado por intermédio da arquitetura aberta proporcionada pelas instigações dusselianas e depois amplificadas pela equipe cehiliana.

Antigas fontes, que não estavam no espaço de legitimação, fontes que não eram fontes no âmbito da História positivista, são desnudadas, des-cobertas, passam a ser ouvidas. E com a saída de Dussel da presidência de CEHILA, a equipe se sente mais livre para testar outras novas possibilidades e hoje tem diante de si, é verdade, o dilema de continuar sua trajetória apenas tratando do Cristianismo ou incluir outras religiões e se afastar do propósito original criado, ainda expresso no interior do próprio nome de sua identificação

---

empreendimento neopentecostal. Petrópolis & São Bernardo do Campo: Vozes & Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

[759] LONDOÑO, 2004, p. 66, 67.

– História da Igreja. Os rumos atuais da CEHILA dão indicativa clara de sua abertura para a História Cultural, para a Micro-História e para um estudo mais amplo do fenônemo religioso. No fundo, creio que não seria uma rebelião contra o seu fundador, mas até mesmo chegar aos destinos que ele mesmo intencionava quando falava sobre outros países ou regiões onde os pobres estariam também – África, Ásia. Creio que foi o caminho natural.

Alguns dilemas continuam e vão continuar, pois afinal estamos no mundo da imperfeição, mas também da busca contínua por novos caminhos, por novos objetos, por novas soluções aos antigos problemas e dilemas. Neste ponto é possível lembrar neste momento o dilema da periodização, que sempre foi tema de debates nos encontros de CEHILA. Como, por exemplo, periodizar quando se aprofunda o nível na escala de observação dos atores da história? Mas temos ainda o dilema dos destinatários, também presente em toda história de CEHILA, que foi discutido e concretizado de diversas formas – desde uma produção erudita ("História Geral") até uma produção popular (CEHILA-Popular, Hoornaert, Salinas, Beozzo). E a História Mínima que tentou minimizar também esse dilema, que acabou sendo abandonada. Dentre as áreas, algumas se destacaram ao longo do tempo, como a área Andina, especialmente com Salinas, mas também com a CEHILA-Brasil, impulsionada por Hoornaert, mas alimentada por um time agitado e muito competente que chega, em minha opinião corroborada por Hoornaert, em sua terceira geração.

Há mais de 10 anos Hoornaert já notava alterações necessárias no rumo da CEHILA, pois o mundo já estava passando por profundas alterações e novos cenários já estavam se construindo. Ele lembrava que *25 anos depois que Enrique formulou sua 'hipótese', o clima espiritual do mundo é bastante diferente. Não vivemos mais as grandes esperanças de uma mudança rápida que nos animaram nos anos 60 e 70. Pode-se dizer que a euforia generalizada de 1965 cedeu lugar a um sentimento de perplexidade. A recente Guerra no Golfo Pérsico acabou de aumentar em nós um sentimento de impotência e de tristeza [...]*[760] Hoje é possível acrescentar o terrorismo em sua

[760] HOORNAERT, Eduardo, Sobre a metodologia de nosso projeto de História da Igreja na América Latina no momento que atravessamos. In: *Boletim CEHILA*, n. 42, p. 28, ago.1991-set.1992. Aspas do autor.

nova modalidade (para não dizer ”in-maturidade”), a invasão da Afeganistão, do Iraque, as tensões que ainda existem no Oriente Médio, a produção de alimento ainda que possa ser suficiente para toda população mundial, acaba ainda não atingindo todos os famintos do mundo. Sem contar ainda com os dilemas ecológicos que colocam em risco a sobreviência do planeta, ampliando assim mais ainda a necessidade das igrejas e comunidades religiosas participarem da busca de urgentes soluções para a garantia de um futuro para as novas gerações. Se o ecumenismo religioso-teológico nunca conseguiu dar altos vôos, o ecumenismo ecológico precisará ser tentado. Isso também se torna matéria para uma História militante bem ao sabor dusseliano quando se tratava da opção preferencial pelo pobre. Hoje a opção preferencial precisaria, à luz disso, ser pela sobrevivência digna do planeta, onde pobres e ricos precisarão se unir solidariamente para decidir se vão deixar um planeta apropriado e equalizado para seus filhos. A busca pela dignididade da vida deverá ser agora a opção preferencial para a nossa História.

Outras lições significativas Hoornaert já apresentou para a transição que CEHILA está passando com opções teórico-metodológicas mais amplas que estão sendo adotadas, especialmente com a História Cultural, Micro-História, que acabei de mencionar, mas também na maneira de lidar com as questões do público e do privado:

> O estudo da repercussão do sistema público (da macro-história) sobre a vida comum das pessoas (a micro-história), eis o que me parece ser uma excelente sugestão ‘metodológica’ para se conseguir inculturar melhor nossos trabalhos. Nem unicamente a macro-história (que em grande linhas já traçamos), nem a micro-história anedótica e sem nexo, mas a relação entre ambas: uma historiografia da inculturação do evangelho na vida latino-americana. Tenho a convicção que nós da CEHILA, mais do que ninguém, temos condições para trabalhar com êxito na linha sugerida pela *histoire vécue* (Delumeau), ou *vie privée* (Duby, Áries), sem nos deixar levar ‘para o anacronismo fatal que consiste em isolar o mundo do *privado* do contexto público que lhe deu sentido ao longo dos Séculos. Eu diria mais: aprofundar o nexo causal entre ambos setores da vida, o privado e o público, revelar os mecanismos do ‘poder simbólico’ ao condicionar a vida “privada” das pessoas. É uma imensa e fascinante tarefa para a CEHILA.[761]

O artigo a que tive acesso mais recente de avaliação deste

[761] Ibid., p. 34. Aspas e itálico do autor.

empreendimento foi escrito pelo cehiliano Sérgio Ricardo Coutinho, que faz um balanço dos 30 anos de existência da CEHILA. Este artigo, segundo seu autor,[762] é uma atualização de outro que fez o balanço dos 25 anos da CEHILA, que foi escrito em 1999 e que já citei em várias partes desta tese. Curiosamente o artigo foi publicado num livro[763] sobre a religião no Brasil sob os auspícios de uma associação de História das religiões – Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR). Na apresentação deste livro, CEHILA é considerada *como escola heterodoxa de historiadores da eclesiologia latino-americana, autônoma desde a sua formação em relação à hierarquia católica, até o estágio atual, em que congrega pesquisadores de várias denominações religiosas do Cristianismo da América Latina*. [764] Provavelmente o prefaciador não tenha se atentado às palavras de Coutinho, que já mostra as amplas janelas abertas à subjetividade religiosa *como um elemento importante para pensar o fenômeno religioso,* [765] indicando o alargamento da fronteira de pesquisa atual de CEHILA, pelo menos na área Brasil, para além do Cristianismo. E aqui lanço apenas uma curiosidade a respeito da CEHILA-Brasil, que o futuro vai se encarregar de responder: tendo em vista a abertura de CEHILA para a subjtividade religiosa, não estaria ela palmilhando o mesmo caminho que a ABHR? As duas entidades poderiam no futuro desenvolver projetos juntas ou se fundirem numa só entidade?

Como se pode ver, as janelas abertas trouxeram novo ar e novas possibilidades para se pensar a História, seja da Igreja Católica, seja dos demais segmentos do Cristianismo, seja mesmo sobre a subjetividade religiosa. Novos desafios estão pela frente deste empreendimento, especialmente com os novos movimentos religiosos marcadamente imergidos no território do mercado religioso, com demonstrei em determinado lugar desta tese, que vão demandar estudos multidisciplinares ainda maior. Apesar de o

[762] Em correspondência eletrônica de 08 jun. 2007.

[763] O artigo referido no texto é: COUTINHO, Sérgio Ricardo. Para uma História da Igreja no Brasil: os 30 anos de CEHILA e sua contribuição historiográfica. In: SIEPIERSKY, 2003, p. 67-86.

[764] SANTA'ANNA, Sílvio Luiz. Apresentação. In: SIEPIERSKI, 2003, p. 8.

[765] COUTINHO, 2003, p. 85.

movimento estar a uma certa distância de sua origem, nunca se poderá esquecer que o estopim foi aceso por Enrique Dussel, a geração atual poderá até querer se distanciar dele, como veremos em depoimento a seguir, mas o débito a este visionário e incansável militante pesquisador continuará.

Entrei em contato com diversos cehilianos no Brasil e solicitei um depoimento sobre a História da Igreja (para usar a expressão original de Dussel) depois de Dussel. Os que puderam me responder enviaram preciosas contribuições que a seguir apresento:

1. Eduardo Hoornaert:[766] apresento, para fins comparativos, dois depoimentos de Hoornaert. O primeiro foi apresentado quando CEHILA completou 25 anos e o outro há poucos dias em correspondência pessoal a mim:

CEHILA – 25 anos

> Pode-se dizer sem falso ufanismo que a CEHILA nesses 25 anos conquistou seu lugar no campo da História da Igreja na América Latina e que não há nenhum grupo desse porte hoje que possa apresentar um rol de serviços que de longe se aproxima do que a CEHILA produziu tanto em obras de grande porte como em simpósios, ensaios e publicações populares [...] CEHILA não perdeu o sentido da realidade, não se fechou num clube que se reúne regularmente para discutir problemas puramente acadêmicos, como se costumar fazer hoje no primeiro mundo [...] Antes de nos sentirmos católicos-romanos ou luteranos ou calvinistas ou presbiterianos, nos sentimos "cristãos engajados na América Latina" (a expressão é de Júlio de Santa Ana) [...] Um projeto historiográfico que antes de mais nada pretende descrever a 'vida vivida' do povo de cada dia, do povo comum.[767]

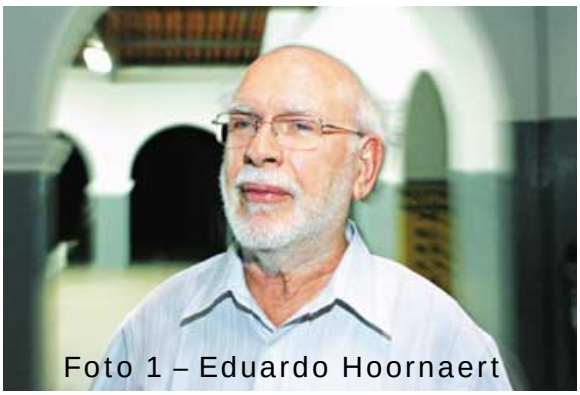


Foto 1 – Eduardo Hoornaert

Dussel – CEHILA: hoje

> Depois de Enrique Dussel, cuja liderança efetiva na CEHILA se encerra no final dos anos

[766] A inclusão da foto de Eduardo Hoornaert se deve à sua vital importância como um destacado parceiro de Dussel e um grande interlocutor de CEHILA principalmente no tratamento da questão dos pobres.

[767] HOORNAERT, Eduardo Sobre a metodologia de nosso projeto de História da Igreja na América Latina no momento que atravessamos. In: *Boletim CEHILA*, n. 42, p. 31, ago.1991-set. 1992. Aspas do autor.

1980, a Cehila foi aos poucos abrindo o leque de suas investigações e passou do estudo específico da 'História da Igreja' para o estudo da 'História do Cristianismo' (com abertura ecumênica e superação de um enfoque quase unicamente católico) e depois para o estudo da história comparada das religiões, sobretudo das religiões vividas no Brasil (em outros países essa evolução ficou menos clara). A CEHILA ficou mais 'pé no chão', perdeu sua postura 'macro-analítica' e abordou estudos mais pontuais, de menor exigência erudita, seguindo uma tendência geral na historiografia latino-americana dos anos 1990. O tempo dos 'explicadores da igreja' passou, como passou a época dos 'explicadores da América Latina' em geral. Mas a contribuição da primeira geração da CEHILA (1970-1990) foi em grande parte assimilada na historiografia. Prova disso a substituição do termo 'descobrimento' pelo termo 'invasão', o uso do termo 'romanização' (em âmbito da história católica) em vez de 'correção de rumo' e sobretudo a integração da historiografia indígena e africana dentro da temática geral, embora de forma bastante aproximativa e deficiente. Abordou-se igualmente o tema da mulher, embora com menor consistência. Continuamos a sentir falta de estudos baseados em heurística e hermenéutica consistentes.

Embora tenha passado o tempo da estreita ligação entre estudo e militância política, a contribuição de Enrique Dussel no movimento renovador dos estudos latino-americanos continua válida. Ele conseguiu articular uma filosofia da historiografia latino-americana a partir da filosofia da libertação, trabalhou em cima de temas apresentados por autores como Darcy Ribeiro e - no campo especificamente religioso - por Emmanuel Lévinas e assim continua inspirando a geração atual. Sua contribuição filosófica é duradoura, enquanto sua contribuição especificamente historiográfica está superada.[768]

2. Martin Dreher:[769]

Quanto a Dussel, gostaria de enfatizar o que escrevi em meu livro "A Igreja Latino-americana no Contexto Mundial" (São Leopoldo: Sinodal, 3ªed 2007, p. 195). Ao comentar as conseqüências da Teologia da Libertação a partir da década de 1970, observo que após os escritos iniciais de Gutiérrez, Segundo, Galilea, Shaull, Assmann, Rubem Alves e Bonino. Logo surgiu uma segunda geração de autores, cujas obras devem ser vistas como conseqüência de Medellín: Entre eles devem ser mencionados: Severino Croatto (Argentina), Ronaldo Muñoz (Chile), Leonardo Boff (Brasil), Raúl Vidales (México). Especial destaque nessa geração merece o argentino Enrique Dussel, cujas publicações surgiram no exílio mexicano. Doutor em Filosofia, Teologia e História, Dussel concentrou em sua pessoa um largo espectro da Teologia da Libertação, tendo publicado em 1972, em Barcelona, sua História da Igreja na América Latina, que veio a servir de modelo para o projeto da Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), que procurou escrever História da Igreja a partir da óptica dos oprimidos. Ao lado de Dussel devem ser mencionados os nomes de Eduardo Hoornaert, José Oscar Beozzo e Riolando Azzi.

Sem dúvida, na América Latina, há um antes e depois de Dussel no tocante à escrita da História da Igreja. Já não é mais

[768] Em correspondência eletrônica de 07 jun. 2007. Aspas e parêntesis do autor.
[769] Em correspondência eletrônica de 07 jun. 2007. Aspas e itálico do autor.

possível seguir os velhos esquemas positivistas ou manter os relatos sobre 'heróis da fé', ou ainda ver a História da Igreja apenas a partir dos 'rastros de sangue'. Aprendemos a escrever História da Igreja a partir de baixo, mas também aprendemos a dialogar, além de frutífera conversa com as Ciências Sociais, com a Antropologia e, mais, com as Ciências da Religião. Dussel tinha, contudo, uma limitação: Mesmo sendo neto de luterano alemão, migrado para a Argentina, apresentou, em seus textos, Igreja não como a santa católica e apostólica, mas como a "romana". Aqui há um déficit eclesiológico em sua exposição. Com isso, no entanto, não pretendo diminuir sua importância. A historiografia eclesiástica sempre há de ser grata a Enrique. Dussel também cometeu um 'pecado' que deve ser evitado por todo o historiador. O historiador não pode ser intérprete do momento presente, arvorando-se em profeta. Foi o que Enrique fez ao ver, ao final da revolução sandinista, quase o Reino de Deus instalado na Nicarágua. Foi vítima do otimismo antropológico que na época tomou conta de muitos de nós. Deus, certamente, nos há de perdoar esse pecado *propter Christum*.

3. Sérgio Ricardo Coutinho:[770] não enviou um texto específico, mas sugeriu aproveitar as conclusões no seu artigo sobre os 30 anos de CEHILA, citado há pouco.[771]

A CEHILA-Brasil hoje

Atualmente como anda a CEHILA-Brasil?

Nos últimos dez anos, a CEHILA-Brasil vem sofrendo uma renovação nos seus quadros. Esta transição está ocorrendo de maneira lenta. Aos poucos. uma segunda e terceira (da qual fazemos parte) gerações de historiadores começam a ocupar espaços deixados pelos da primeira geração.

Atualmente os sócios da CEHILA-Brasil sentem, em relação aos seus temas e objetos de pesquisa, a necessidade de um deslocamento de, uma história mais institucional para uma história das vivências religiosas e o estudo das práticas religiosas do cotidiano. A grande questão que se coloca, então, com a entrada de novos sócios, o crescimento dos núcleos regionais e esta mudança epocal de sensibilidade, pode ser assim sintetizada: como se manter fiel à própria história, à utopia dos fundadores e às demandas da época presente? O que, em última análise, nos identifica como grupo de pesquisadores, produtores e socializadores de conhecimento histórico?

Assim, ficaram estabelecidos alguns pontos que identificam os membros e o trabalho da CEHILA-Brasil:

a) a CEHILA-Brasil tem como eixo e assume como condição *sine qua non* de pertença a postura ética de compromisso com a construção de uma sociedade justa, democrática e pluralista;
b) a CEHILA-Brasil, fiel a esta postura ética, aceita a diversidade metodológica em sua produção historiográfica;
c) a CEHILA-Brasil pretende ser um espaço no qual diferentes falas se encontrem; para tanto, acolhe com respeito e atenção

[770] Em correspondência eletrônica de 08 jun. 2007.
[771] COUTINHO, 2003, p. 85, 86. Os itálicos e outros destaques no texto são do autor.

diferentes posturas teológicas e historiográficas, respeitada a postura ética anteriormente indicada, daqueles e daquelas que se aproximem da CEHILA-Brasil;

d) a CEHILA-Brasil sente-se vinculada à utopia do grupo fundador e à sua memória; no entanto, reconhece a necessidade de abrir-se aos desafios e contribuições trazidos pelos novos membros, pelo diálogo com a academia e pelas novas discussões historiográficas;
e) a CEHILA-Brasil tem sido e pretende continuar sendo um espaço de produção de conhecimento científico, no âmbito da História dos *Cristianismos,* a partir da América Latina, com participação de profissionais de diferentes áreas que se dedicam a estudar o fenômeno religioso, mantendo uma posição de independência diante das Igrejas e das sociedades;
f) a CEHILA-Brasil identifica, nos dias atuais, na subjetividade religiosa um elemento importante para pensar o fenômeno religioso.

Daí se colocam os seguintes objetivos da CEHILA-Brasil

a) promover atividades de pesquisas, de estudos e de formação sobre a história do Cristianismo na América Latina e no Caribe, de modo especial, no Brasil;
b) colaborar com associações públicas e privadas, civis e eclesiásticas, para a preservação de documentos relativos à história do Cristianismo na América Latina e no Caribe;
c) promover atividades tais como cursos, seminários e simpósios sobre temas relacionados com a história do Cristianismo na América Latina e no Caribe;
d) realizar pesquisas, estudos e outras atividades científicas bem como editar, publicar e divulgar seus resultados;
e) manter intercâmbios científicos com centros de pesquisa em história e outros campos afins, sediados no País e no exterior;
f) estabelecer convênios com outras entidades congêneres, visando a atender a seus objetivos.

Nos últimos anos, as transformações pelas quais passou a CEHILA-Brasil se fizeram nos sentir próprios simpósios organizados, nos quais se observa uma ampla abordagem temática. Assim, em 1996, na cidade de São Paulo, um simpósio foi organizado para melhor aprofundar a presença protestante e pentecostal no Brasil. Em Recife, no ano de 1997, realizou-se um simpósio sob o tema *Religiões no Nordeste do Brasil: uma História de confrontos e convergências.* Daí se seguiram outros: em Juiz de Fora, em 1998, tivemos *Uma busca de sentido: as religiões nas Gerais;* em 1999, o simpósio se realizou em Brasília, com o tema *Religiosidades, misticismo e história no Brasil Central;* em 2000, na cidade de São Leopoldo (RS), sobre os *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional;* no ano seguinte, em Belém do Pará, com o título *Religiões na Amazônia: experiência, história e perspectivas;* e, finalmente, em 2002, foi realizado um simpósio na cidade de Piracicaba (SP), em homenagem aos 70 anos de Eduardo Hoornaert e a apresentação dos primeiros resultados do projeto *Vivência religiosa através dos seus sujeitos.*

Com estas novas perspectivas, o que se espera da CEHILA-Brasil é que continue com seu trabalho, agora com a maturidade dos seus 30 anos, de produzir conhecimento histórico sobre o Cristianismo no Brasil com relevância social e acadêmica.

4. Wagner Lopes Sanches: [772]

Sobre Enrique Dussel

O pensamento de Enrique Dussel está marcado pelo lugar que ele ocupou no momento em que a teologia latino-americana procurava construir-se como teologia autônoma, que propunha-se a pensar a caminhada das igrejas e dos cristãos a partir do próprio continente.

Nesse esforço, Enrique Dussel propõe uma História da igreja vista a partir das vítimas. A sua originalidade está aí: pensar a história da igreja a partir dos problemas e desafios da realidade latino-americana abandonando o caráter eurocentrista da História da Igreja construída até então.

A Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA), fundada sob sua inspiração em 1973, desde então tem formado e inspirado historiadores e cientistas sociais que se debruçam sobre o Cristianismo e as religiões na América Latina e no Caribe.

Nos últimos anos CEHILA tem enfrentado novas questões. Um olhar sobre os últimos simpósios de CEHILA-Brasil aponta para isso. Podemos tomar como exemplo os simpósios de 2004, 2005 e 2006 cujos temas foram, respectivamente: Memórias, diagnósticos e história das religiões no Brasil; As muitas faces do Cristianismo; e, História Cultural do Cristianismo.

Os subtemas escolhidos para esses eventos têm indicado a disposição de CEHILA para dialogar com os novos temas da História e das demais ciências sociais e com os novos sujeitos históricos: diversidade do Cristianismo, gênero, devoções populares, mítica, história cultural.

No caso de CEHILA-Brasil a entrada de historiadores mais jovens tem contribuído para trazer para dentro da instituição novos temas, novos problemas, novas perspectivas, que estão florescendo na academia. Isso tem apresentado um novo dinamismo e, de certa forma, redicionado a trajetória de CEHILA.

5. Eduardo Gusmão de Quadros:[773]

Na CEHILA atualmente há certa reação negativa quanto a influência de Dussel na organização. Como sabes, ele ficou cerca de vinte anos presidindo-a. Fala-se, então, na "morte do pai" no sentido psicanalítico do termo e já vi algumas discussões acaloradas sobre o tema. Pessoalmente, não tive a chance de conviver com ele e, por isso, meu afastamento – até emocional - é maior. Desde que deixou a direção, ele, por sua vez, foi deixando de participar efetivamente, assumindo outros projetos.

Creio que somos seus herdeiros (e por isso a "morte do pai" faz-se necessária para a herança). As intuições básicas sobre a "hermenêutica do pobre" continuam válidas, mas há um maior pluralismo metodológico e certa paridade com as reflexões acadêmicas atuais, ou seja, uma forte influência da História Cultural, da Micro-História, etc. Outras marcas que permanecem desde a fundação é o desejo de uma História comprometida e uma

[772] Em correspondência eletrônica de 15 jun. 2007.
[773] Em correspondência eletrônica de 08 jun. 2007.

> preocupação com os "destinatários" do saber que construímos. Mas isso, em nível continental, tem graus variados. Não há mais "padres" na coordenação das tarefas e o rosto acadêmico, já que somos professores universitários, tem sido o eixo mais evidente das investigações e atividades realizadas.
>
> Penso que os pobres permanecem como um desafio. Já se quis matá-los muitas vezes teoricamente (o que também ocorre na vida social), mas eles sempre sobrevivem de alguma forma. Não se trata de um tema - como se pensava antes - mas de uma pergunta a ser colocada acerca de qualquer tema. Uma vez, por exemplo, num debate na UNIMEP, alguém disse: "O pobre não é uma categoria útil para entender o Protestantismo brasileiro". Mas basta procurar ver quem coloca os tijolos nas nossas igrejas (literal e simbolicamente) que os encontraremos facilmente.
>
> Um pensador que destaco na renovação dessas intuições é Walter Benjamin, que propõe um saber histórico engajado e voltado para a Justiça. Isso sobre a influência de certo "marxismo messiânico" que caracterizou a Teologia da Libertação e, conseqüentemente, a CEHILA. Há ainda - a meu ver uma das principais inspirações atuais para o modelo epistêmico cehiliano – a corrente dos "Estudos da Subalternidade" (subaltern studies). Autores como Walter Mignolo (2004) estão relendo Dussel e outros autores clássicos latino-americanos buscando um nova forma de pensar as Ciências Sociais e históricas para o continente. As intuições fundantes, portanto, continuam vigorosas, oferecendo-nos desafios a pensar.

Aproveito o depoimento do prof. Eduardo Quadros para relembrar uma projeção que Dussel fez em 1995 sobre a provisoriedade no conceito da periodização, adotado até então, e que teria alguma revisão por geração futura de CEHILA. Como não foi possível encontrar a previsão de Dussel de que o eixo de seu programa de História – o Outro / Pobre – seria objeto de reconsideração posso deduzir que Dussel não teria previsto que haveria um repensar sobre o referido eixo, mas apenas em elementos internos do programa dussel-cehiliano da História, como a periodização: *é possível que a próxima geração de CEHILA deva abandonar completamente a periodização que implementamos nestes primeiros 20 anos de existência, para melhor responder uma História das Mentalidades das diversas comunidades que constituem o núcleo relevante e criador do Cristianismo*.[774] Mas também, em vez de História das Mentalidades, o caminho que se tem seguido é a História Cultural e Micro-História.

[774] Em entrevista a Armando Lampe (LAMPE, 1995, p. 25).

6. José Carlos de Souza:[775]

> Bem, já faz algum tempo que não me debruço diretamente sobre a História da Igreja na América Latina, mas ainda hoje recordo de Enrique Dussel lecionando nos cursos promovidos por CEHILA de que participei.
>
> A sua visão de síntese, ainda que ínumeras vezes questionada, muito ajudou a se avançar a pesquisa sobre a presença da Igreja (católica) no sub-continente latino-americano. Confesso que a leitura de Dussel foi fundamental para que determinados processos e agentes históricos se integrassem à minha compreensão histórica. Porém, o mais importante foi a sua orientação metodológica, ou seja, a sua recusa em interpretar a ação da igreja apenas no âmbito do eclesiástico e sua correspondente determinação em situar a comunidade cristã e a teologia na textura social concreta, sempre marcada por conflitos e lutas de poder. Penso que, após Dussel, vincular neutralidade 'científica' à investigação histórica à respeito da presença cristã na sociedade é defender uma postura insustentável. A sua visão de totalidade também, parece-me, é uma contribuição irreversível.

Em busca de uma "outra" História amplamente incluinte

Como já vimos no decorrer da tese, Dussel-CEHILA, ao escrever uma História para incluir o "pobre" excluído, acabam na verdade construindo uma História excludente e segregadora, pois tencionam fazer uma História inclusiva, mas acabam gerando uma História que considera apenas parcialmente os atores da realidade – os pobres, excluídos. Parece-me que, de modo inverso, acabam incorrendo no mesmo rumo que os historiadores oficiais ou clássicos, apenas mudando de direção a sua matriz epistêmica – estes escrevem do sótão ao porão, Dussel-CEHILA do porão ao sótão, embora nenhum dos dois modelos acaba chegando ou ao porão ou ao sótão, respectivamente, por exclusão ou mesmo (pré)-conceito de um ou do outro. Escrevem História numa extensão apenas parcial em relação aos fatos. Em outras palavras cada um dos modos de operar a História se exclue mutuamente. É claro que a realidade dos fatos ocorridos não pode ser conhecida totalmente e será tributária da interpretação de cada historiador, como tantas vezes afirmei na tese. Mas a realidade é realidade, não pode deixar de ser considerada, pelo menos em termos dos seus atores.. O "pobre"

[775] Em correspondência eletrônica de 08 jun. 2007.

existe e é real e Dussel-CEHILA foram hábeis e bem precisos em identificá-lo, esquadrinhá-lo e mapeá-lo, mas também a hierarquia é real, existe e é preciso ser corajoso e sábio em mapeá-la, como Hoonaert o foi a respeito do Feudalismo, que normalmente pensamos já ter cessado, mas que ele demonstra sua temporalidade de "longa duração" que o faz sobreviver mesmo após o seu desaparecimento.[776]

Em resumo, tanto um modo de construir História, quanto outro escreve-a de modo parcial, por isso excludente, não de modo inclusivo, em relação a totalidade dos fatos ocorridos, Não que a totalidade dos fatos passados seja possível ser conhecida, mas do que é possível ser conhecido, precisa ser conhecido sob os diversos ângulos possíveis e não apenas de um ângulo. Ao ser escrita a História dever-se-ia considerar todos os lados dos fatos históricos que puderem ser conhecidos – a hierarquia, a opressão, o oprimido, o leigo, a mulher, o índio, o empresário, os jovens, a criança, as raças – e não somente um grupo exclusivo de atores, mesmo poque o presente que está sendo desenhado e o futuro que nos espera demonstra a existência de muitos rostos,[777] em vez de um só. Neste sentido, o programa dusseliano de História trabalhava com o pobre oprimido pela cristandade, pela colonização, mas hoje já desponta o pobre oprimido pelo neo-liberalismo, consumista, de modo que no passado o pobre era um colonizado subalterno, para utilizar a expressão de Mignolo, hoje o pobre é um consumidor-produtor subalterno, que continua sendo objeto, um consumidor da realidade, sem conquistar a posição de sujeito histórico construtor da realidade. O pobre de hoje nem sempre é um empobrecido por não ter emprego, por não poder escolher, mas alguém que se vê incapaz, impotente, para ver a sua capacidade de escolha se concretizar numa falseada democracia e no campo religioso acaba se entregando ao Deus-mercadoria em busca de um projeto de vida boa num ambiente marcado pelo mercado religioso, de que já mencionei nesta tese. Este Outro de hoje requer que as categorias dussel-cehilianas sejam recalibradas, para utilizar a

[776] HOORNAERT, 1995, p. 131ss.

[777] MIGNOLO, 2003, p. 71.

própria expressão dita por Dussel no passado.[778]

Essa diversidade de atores também indica a possibilidade de se construir uma "outra" História do Cristianismo considerando os mais variados temas, não apenas os temas político-dogmático-eclesiais, mas também os temas do cotidiano e o próprio cotidiano da igreja, tais como sexualidade, família, escravidão, heresias, etc. Assim, é possível hoje observar a legítima preocupação presente da CEHILA com a História Cultural e micro-História. Portanto, escrever a História da Igreja, por sua amplitude e complexidade, deveria ser, pelo menos em termos ideais, uma **operação integral, integral**. E para isso ocorrer, não apenas todos os atores devem ser objeto do historiador, mas também todas as fontes possíveis, todos os temas possíveis, não havendo espaço, cultura, etnia, que deva ficar de fora. O empreendimento para escrever uma História dessa natureza requererá o concurso de todas as possibilidades operacionais, o uso de todo ferramental disponível, de toda teoria e metodologia – História-Problema, Micro-História, História Cultural, História Social, História das Mentalidades, etc.

Antes de partir para os últimos parágrafos, sobra-nos (Protestantes) o desafio para construir uma "outra" História do Protestantismo na América Latina. E isto até poderia ter sido incluído na seção sobre o que um protestante aprendeu com Dussel, mas prefiro colocar aqui para fins de destaque e abir uma janela importante para uma construção futura pelos historiadores do Protestantismo. Se Dussel buscou escrever uma "outra" História da Igreja [Católica] Latino-americana procurando demonstrar uma visão da colonização a partir dos colonizados, dos oprimidos pela colonização, desde 1492 até o Século passado,[779] será preciso que os Protestantes da América Latina se sintam desafiados a escrever uma "outra" História do Protestantismo na América Latina também considerando a mesma categoria de colonizados, não como membros das "Indias Occidentales", assim denominada a América Latina no passado pelo império espanhol, mas como membros do

[778] *SMDE*, p. 41.

[779] Veja MIGNONO, 2003, p. 143, 144 e 147 sobre isso.

“Hemisfério Ocidental”, pelo império norte-americano, lembrando que grande parte dos Protestantes na América Latina são herdeiros diretos dos missionários norte-americanos que para cá vieram após a guerra de secessão,[780] trazendo na bagagem a sua cosmovisão do Evangelho, em geral conversionista-salvacionista com forte caráter reducionista quanto aos mais mais amplos aspectos do próprio Evangelho, transformando a vida docrente em trabalho eclesiástico, afastando-o, muitas vezes, de sua participação na vida concreta e de responsável cidadania. Se houve colonização e opressão político-social com o Catolicismo que veio a reboque do des-en-cobrimento, com o Protestantismo veio outro tipo de colonização e opressão – a das mentes, a da alma, a da cultura. Isso mereceria ser mais pesquisado e para se constituir nessa “outra” História também do Protestantismo.[781]

Assim, o desafio que vejo provisoriamente ao concluir este texto é lançar as interlocuções e janelas abertas por intermédio do projeto dusseliano, como as com o pobre e com outros conceitos matriciais, como a cristandade, a periodização, etc, e com aqueles que lhe seguiram nisso e em que se diferenciaram, especialmente Hoornaert e Salinas, mas também de Beozzo. Vejo a necessidade de uma História holística, ou integral se preferirem incluindo os mais variados atores, temas, abordagens, matrizes. Enfim a necessidade de um exercício historiográfico polivalente, mas também transversal – história escrita de baixo, mas também do "sótão ao porão"; História em Migalhas (crítica de Dosse à Micro-Historia) e da curta duração, mas também História Política, da longa duração, das macro-estruturas; História Cultural, mas também institucional; enfim uma História aberta aos novos problemas, objetos e abordagens (LeGoff e Pierre Nora), uma "História dialogante" que estuda os dilemas do presente à luz das suas gêneses do

[780] Neste ponto será preciso lembrar que o luteranismo chegou ao Brasil em 1824 junto com a imigração alemã representado pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, descendente dos luteranos alemães.

[781] Este empreendimento eu já dado um ponto de partida, mas no campo da educação teológica batista no Brasil, quando pude me valer do recurso da “História-Problema” para estudar o ideário desta educação em sua gênese e suas influências na vivência eclesiástica batista contemporânea, por intermédio de inventário das diferenças (Veyne) com o período de 1972-1984. Veja REGA, 2001.

passado (Historia-Problema), mas que também projeta um futuro de esperança, portanto também, como em Dussel, uma História militante não apenas descritiva de fatos envelhecidos pelo tempo. Com isso, penso ser necessário perseguirmos em futuro próximo os desafios para se produzir de fato uma "outra" História do Cristianismo na América Latina.

Quanto ao nosso autor, Dussel, continua proficuamente produzindo e pensando sobre os dilemas do mundo. Embora não tenha notícias de que ele tenha escrito outra obra ou artigos sobre a História da Igreja nessa quarta fase de sua vida, em especial a partir de meados da década de 90 até o momento, ele tem dado sua contribuição especialmente no campo da ética e bioética, pensando no mundo na idade da globalização, mas também de exclusão.[782] Tem também dado a sua contribuição no campo da política e neste campo, para o quarto Dussel de quem falei quando de sua breve biografia nesta tese, o Dussel global, o índio latino-americano, parece ter sido suplantado agora pela vítima, não a vítima colonizada, oprimida pela Igreja que foi um destacado eixo da História dusseliana, mas a vítima política de nosso tempo. *Vítima porque não pode viver no grau relativo à evolução histórica da humanidade; vítima que de alguma maneira se encontram em assimetria na participação ou simplesmente tem sido excluídas dessa possibilidade*.[783] A vítima da opressiva colonidade da Igreja na América Latina é agora vista mais globalmente envolvendo não apenas o sistema local, mas o sistema vigente. Elas "não-podem-viver" plenamente, pois sua "vontade-de-viver" tem sido negada pela "vontade-de-poder" dos poderosos, que não são mais os bispos, mas os líderes da ordem vigente. A Totalidade do Quarto Dussel não se refere tanto mais ao ente, mas ao sistema político, a ordem vigente, que se fecha sobre si mesma, mas que continua ainda na práxis da exclusão do Outro (Lévinas), oprimido pelo sistema (Marx). A superação virá pela ruptura da Totalidade do sistema, que faz nascer o povo como "plebs" (bloco social dos oprimidos) que desde a Exterioridade, por suas reivindicações

[782] Para fazer referência *ELEGE,* a sua momumental obra concluída em 1997 e publicada em primeira edição em 1998.

[783] *20TP*, p. 85.

não satisfeitas, lutam em direção à construção de um povo futuro hegemônico ("populus"), como na figura a seguir:[784]

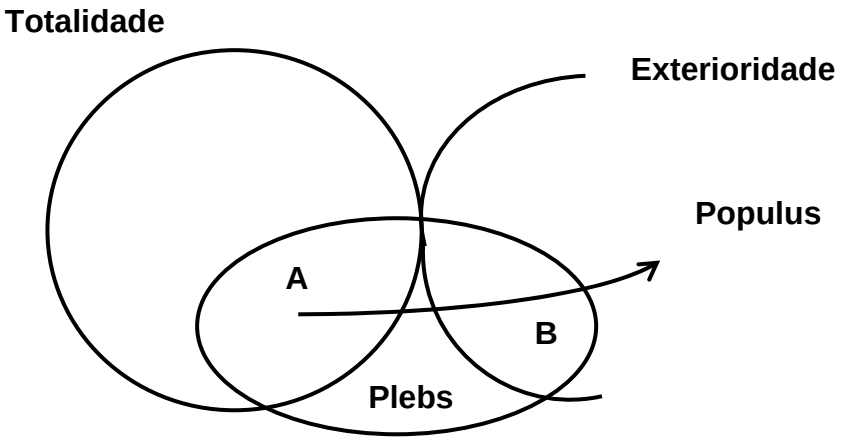


Figura 33 – Totalidade, exterioridade, povo

Foto 2 – Enrique Dussel

Estas são algumas discussões em sua mais recente obra prefaciada em março de 2006 e publicada no segundo semestre do mesmo ano, intitulada "20 Tesis de Política", que se constitui como a síntese de um trabalho construído nos últimos 10 anos. Sobre a obra o próprio Dussel diz que *logou uma descrição nova do tema [...] a descrição que faço sobre a fetichização do poder é nova na ciência política, e na filosofia política, há coisas que se aproximam [...] não há nenhuma outra fonte de poder que não seja o povo [...] se o poder é situado no povo, então temos as instituições que exercem uma função delegada*, ele diz isso, pois considera, nesta obra, como fio condutor de sua investigação o fato de que as instituições continuam exercendo o poder, mas não delegadamente.

Dussel indica que *quando as instituições se firmam no poder* [que

[784] *20TP*, p. 94, 95. *Plebs* no latim se refere ao povo comum, o cidadão em geral, e pode significar mesmo a classe "baixa", enquanto que *populus* se tem um sentido coletivo, de povo, população, nação.

está no povo e não nas instituições]*, isto é a fetichização do poder e, conseqüentemente, sua corrupção. A esquerda nunca tem falado de fetichização do poder ou, pelo menos, eu nunca tenho lido, se falou na doutrina de Karl Marx na fetichização da mercadoria, mas não do capital ao político e se há algo a respeito eu gostaria de lê-lo a respeito.* É o poder como fetiche.[785] E não pense que ele esqueceu a América Latina, pois demosntra estar esperançoso nos presidentes: Luiz Inácio Lula da Silva no Brasil, em Hugo Chaves na Venezuela e em Evo Morales na Bolívia.

Mesmo com sua constante atualização quanto ao mundo que o cerca seria Dussel um autor esquecido, que poderá ser lembrado "in memoriam"? Relembro aqui o que disse no início dessa conclusão inconcluída, que ao consultar mais que uma dezena de livros e outro tanto de artigos sobre a América Latina raramente aparece o nome de Enrique Dussel na bibliografia ou citações, demonstrando desconhecimento de suas abordagens sobre a América Latina, diversos textos inclusive demonstraram se valer de conclusões que poderiam ter sido obtidas com o mesmo conhecimento alcançado pelo pensamento de Dussel. De certa forma suas descobertas já se fazem sentir em muitos estudos, ainda que ele não seja citado.

Neste ponto será importante indicar a recente obra de Walter Mignolo que ressuscita a abordagem dusseliana da grandeza da Espanha como fundadora da primeira modernidade, dando-lhe espaço privilegiado em sua pesquisa. Só para dar uma pista da abordagem de Mignolo, entenda-se que Dussel denunciou a colonização e a cristandade se valendo de um processo de reengenharia ou, em outras palavras, promovendo um verdadeiro processo de engenharia reversa[786] para compreender o sentido da vida da

---

[785] Em entrevista ao repórter Maurício Laguna Berber, em 10 dez. 2006, ao Semanário mexicano *Quehacer político*. A foto de Dussel foi obtida no dia da entrevista. Veja a íntegra da entrevista em <http://quehacerpolitico.com.mx/articulo.php?art_id=1072>. Acesso em: 20/02/2007. Dias antes (20 nov. 2006) nas Jornadas Bolivarianas (terceira edição – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil, Dussel proferiu a palestra "Vivemos a primavera política", descrevendo com mais detalhes os eixos conceituais deste seu novo livro. Veja o texto na íntegra em <http://www.ola.cse.ufsc.br/analise/20061215_enrique.htm>. Acesso em: 16/06/2007. Neste novo livro de Dussel (*20TP*) o tema "fetichização do poder" é tratado na tese 5, p. 40ss.

[786] Este termo é utilizado especialmente no campo da informática para descrever a reconstrução de um software (programa ou sistema) ou hardware (equipamento) a partir de

América Latina a partir da reconstrução da filosofia desde antes dos pré-socráticos (filosofia semita), desmascarando a ontologia totalizante até chegar à alteridade, Mignolo palmilha outro percurso para chegar praticamente a conclusões semelhantes, mas seguindo especialmente o caminho dos circuitos comerciais e dentro das categorias de “pureza de sangue” e “direitos dos povos”.[787] Neste sentido deve ficar um desafio, uma janela aberta para novas pesquisas promovendo-se uma releitura de Dussel a partir de Mignolo, com o cotejamento de Homi Bhabha citado pelo próprio Mignolo, que também se aproxima das mesmas conclusões dusselianas.[788] Aliás as pesquisas atuais de Dussel e de Mignolo se alinham, pois ambos, embora se valendo de terminologia própria, demonstram a sua atenção e preocupação no momento com o colonialismo global,[789] por isso que tenho chamado o quarto Dussel de “Dussel global”.

Talvez alguém poderia pensar sobre nosso autor – Enrique Domingo Dussel Ambrosini – como alguém que teria suas conclusões sendo amplamente validadas somente após a sua passagem. Teremos de esperar para ver!

==========

um outro já pronto. Em termos comparativos é o que Dussel faz com a Filosofia e com a História Mundial.

[787] MIGNOLO, 2003, veja especialmente p. 81, 82.

[788] Veja a comparação entre Dussel (tradição espanhola) e Bhabha (tradição inglesa) in: MIGNOLO, 2003, p. 167ss.

[789] MIGNOLO, 2003, p. 10.

Bibliografia[790]

Obras de Enrique Dussel

DUSSEL, Enrique. *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI, 2006.

DUSSEL, Enrique. *Los últimos 50 años (1930-1985) en la Historia de la Iglesia en América Latina.* Colombia: Indo-American Press Service Editores, 1986

DUSSEL, Enrique (org.). *História Liberationis – 500 anos de História da Igreja na América Latina.* São Paulo: Paulinas & CEHILA, 1992.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. México: EDICOL, 1977.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía Etica Latinoamericana – de la Erótica a la Pedagógica*. México: Edicol, 1977. Vol III

DUSSEL, Enrique. *Hipótesis para una História de la Iglesia en America Latina.* Barcelona: Estela-IEPAL, 1967.

DUSSEL, Enrique. *História de la Iglesia en la America Latina.* Salamanca: Sigueme / CEHILA, 1983.

DUSSEL, Enrique. *História general de la Iglesia en América Latina – Introdução general a la História de la Iglesia en América Latina.* Salamanca, Espanha: Sígueme & CEHILA, 1983.

DUSSEL, Enrique. *História General de la Iglesia en America Latina.* Barcelona: Estela-IEPAL, 1967.

DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberatión latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973. Vols I e II.

DUSSEL, Enrique. *Para una História de la Iglesia en América Latina – I Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Quito (1973)*. Barcelona, Espanah: Nova Terra, 1975.

DUSSEL E. (Ed.) *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en America Latina y el Caribe.* San José de Costa Rica: CEHILA- DEI, 1995.

DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação – um panorama de seu densenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.

DUSSEL, Enrique. *Transmodernidad y intercuturalidad – interpretada desde la Filosofia de la Liberación.* Cidade do Mexico: UAM-Iz, 2005.

DUSSEL, Enrique. *1492 – El encubrimiento del Otro – hacia el origen del "mito de la Modernidade".* La Paz, Bolívia: Plural Editores & Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - UMSA, 1994.

DUSSEL, Enrique. *Método para una Filosofía de la liberación – superación*

[790] Para fins de melhor identificação histórica dos autores, na medida do possível, preferi evitar a abreviação de nomes.

analéctica de la dialéctica hegeliana. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

DUSSEL, Enrique. Autopercepción intellectual de um proceso histórico. In: *Anthropos*, Barcelona, Espanha: Proyeto A Ediciones, n. 180, p. 13-26, set.-out. 1998.

DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación em la edad de la globalización y de la exclusión*. Madri, Espanha: Trotta, 2006.

DUSSEL, Enrique. *Caminos de liberación latinoamericana I*, Buenos Aires: Latinoamérica Libros SRL, (1972).

DUSSEL, Enrique. *Caminos de liberación latinoamericana II*, Buenos Aires: Latinoamérica Libros SRL, (1973).

Obras Gerais

ALCOFF, Linda Martín & MENDIETA, Eduardo (Ed.). *Thinking from the underside of History – Enrique Dussel's underside of History*. Nova Iorque: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

ALEXANDER, Loveday. In: Mapping Early Christianity – acts and the shape of Early Church History. In: *Interpretation – A journal of Bible and Theology (Biblical faith and History)*, v. 57, n. 2, p. 167, abr. 2003.

AMADO, Janaína. Discutindo novas metodologias para a História do Cristianismo. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (org.). *Religiosidades, misticismo e História no Brasil Central*. Brasília: CEHILA, 2001. p. 35-39.

AMES, José Luiz. *Liberdade e Libertação na Ética de Dussel*. Campo Grande: CEFIL Editora e Gráfica Universitária - EDUNIOESTE, 1992.

ASSMAN, Hugo. CEHILA: uma hova maneira de estudar a História da Igreja e da Teologia na América Latina. In: *Caminhando – Revista Teológica da Igreja Metodista*, v. 1, n. 1, p. 83, jul. 1982, p. 83.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial – mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987,

BARBER, Michael D. *Ethical hermeneutics – rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. New York: Fordham University Press, 1998.

BARRO, Jorge Henrique. Uma compreensão básica da Teologia Latino-Americana. In: *Boletim Teológico*, São Leopoldo, RS: Fraternidade Teológica Latino-Americana, v. 8, n. 22, p. 58-69, mar.-mai. 1984.

BEOZZO, José Oscar, História da Igreja na América Latina. In: *Boletim CEHILA*, n. 12-13, p. 8-18, mar. 1978.

BEOZZO, José Oscar, Os resultados da discussão historiográfica na CEHILA. In: PRIEN, Hans-Jürgen(org.). *Religiosidad e Historiografía – La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía.* Frankfurt & Madri: Vervuert Verlag & Iberoamericana, 1998. p. 35-60.

BEOZZO, José Oscar. Prefácio: Enrique Dussel, filósofo cristão, teólogo e historiador. In: LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis & São Paulo: Vozes & CEHILA, 1995. p. 10-19.

BEOZZO, José Oscar. As Américas Negras e a História da Igreja: questões metodológicas. In: CEHILA, *Escravidão Negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*, Petrópolis, Vozes, 1987, pp.27-64.

BEOZZO, José Oscar. Eduardo Hoornaert e a CEHILA – da Bélgica para o Nordeste do Brasil: ponte para a América Latina e atalho para o mundo. In: SAMPAIO, Jorge Hamilton (org). *Saúde, dinheiro e amor: estudo da vivência religiosa a partir de seus sujeitos*. Piracicaba: UNIMPE / CEHILA, 2004.

BEOZZO, José Oscar. Valor e limite da explicação histórica. In: *Vida Pastoral*, SP, Paulinas, nº. 121, pp.19-20, mar.-abr. 1985.

BORDIN, Luigi. Teologia da Libertação e Marxismo no contexto da Globalização. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vozes, fasc. 233, v. 59, mar. 1999.

BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. Mira-Sintra, Portugal : Publicações Europa-América, 1990.

BRADLEY, James E.; MULLER, Richard A. *Church history – an introduction to research, reference works, and methods*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

BRANDÃO, Ayéres. *Do mito do herói ao herói do mito*. São Paulo: Ícone, 2005.

BURKE, Peter (org.). *A escrita da História – novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

BURKE, Peter. *Escola dos Annales (1929-1989) – a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: UNESP, 1997.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix / Pensamento, 2004.

CASALI, Alípio Márcio Dias. *A 'Pedagógica' de Enrique Dussel: elementos para um estudo crítico.* São Paulo: PUC-SP, 1979. [Dissertação de Mestrado].

CASALI, Alípio Márcio Dias. Para ler Enrique Dussel. In: LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 228-261.

CEHILA. *Para uma História da Igreja na América Latina – o debate metodológico*, Petrópolis: Vozes, 1986.

CEHILA. *Bartolomé de las Casas (1474-1974) e Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona: Editorial Nova Terra, 1976.

CEHILA. *Escravidão negra e História da Igreja na América Latina e Caribe*. Petrópolis: Vozes, 1987.

CEHILA. *Para una historia de la evangelización en América Latina*, *III Encuentro de CEHILA, Santo Domingo, 1975*. Barcelona: Nova Terra, 1977.

CEHILA. *Para una historia de la Iglesia en América Latina*, *I Encuentro de CEHILA (1973)*, Quito, Barcelona: Nova Terra, 1975.

CHARTIER, Roger. *A História cultural: entre práticas e representações.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

COSTA, Deodato Ferreira da. *A analética de Enrique Dussel – uma comparação com a metafísica de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: PUC-SP, 2002. [Dissertação de Mestrado]

COUTINHO SANTOS, Sérgio R. Os 25 Anos da CEHILA: da História da Igreja à história do fenômeno religioso na América Latina, 25-26 jun. 1999, Comunicação, 1º Simpósio sobre História das Religiões , Departamento de História da UNESP / Assis. Texto completo disponível em <http://bmgil.tripod.com/csr09.html>. Acesso em: 20 jan. 2005.

COUTINHO, Sérgio R. Para uma História da Igreja no Brasil: os 30 anos de CEHILA e sua contribuição historiográfica. In: SIEPIERSKI, Paulo D. e GIL, Benedito M. (orgs.). *Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens*, São Paulo: Ed. ABHR/Paulinas, 2003. p. 67-86.

COUTINHO, Sérgio Ricardo (org.). *Religiosidades, misticismo e História no Brasil Central*. Brasília: CEHILA, 2001.

DOMINGUES, Ivan. *O grau zero do conhecimento – o problema da fundamentação das ciências humanas*. São Paulo: Loyola, (1991).

DREHER, Martin N. (org). *História da igreja em debate*. São Paulo: ASTE, 1994.

DUBY, Georges. *A história continua*. Rio de Janeiro: Zahar & UFRJ, 1993.

DUSSEL, Enrique. ¿Descubrimiento o invasión de América? In: *Boletim CEHILA*, n. 40, p. 14-18, jul. 1989-fev. 1990.

DUSSEL, Enrique. Algunas reflexiones sobre la I Conferencia General de Historia e la Iglesia em América Latina. In: *Boletim CEHILA*, n. 26, p. 4-9, ago. 1984-jan. 1985.

DUSSEL, Enrique. Was America discovered or invaded? In: *Concilium*, n. 22, p. 126-134, 1988.

GARCIA, Ruben Dario. *Historiografia general de la Iglesia em Latinoamerica – panorama actual*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudos, 1992.

GONDRA, José G. h=P/p : reflexões acerca das servidões da História. Disponível em: <http://www.ufpel.tche.br/fae/siteshospedados/A12GONDRA.htm>. Acesso em: 30/04/2005.

HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOORNAERT, Eduardo Sobre a metodologia de nosso projeto de História da Igreja na América Latina no momento que atravessamos. In: *Boletim CEHILA*, n. 42, p. 25-37, ago.1991-set. 1992.

HOORNAERT, Eduardo, Formação do Catolicismo guerreiro no Brasil: 1500-1800. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 33, n. 132, p. 854-885, dez. 1972.

HOORNAERT, Eduardo. *A grande marcha da humanidade*. São Paulo: Paulinas, 1993.

HOORNAERT, Eduardo. A História da Igreja: um novo questionamento. In: LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis & São Paulo: Vozes; CEHILA, 1995. p. 122-153.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550 – 1800*. Petrópolis: Vozes, 1991.

HOORNAERT, Eduardo. Formação do Catolicismo guerreiro no Brasil: 1500-1800. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 33, n. 132, p. 854-885, dez. 1972.

HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe – 1945-1995 – o debate metodológico*. Petrópolis: VOZES, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. Meu encontro com o CEHILA. In: SAMPAIO, Jorge Hamilton (org). *Saúde, dinheiro e amor: estudo da vivência religiosa a partir de seus sujeitos*. Piracicaba: UNIMEP; CEHILA, 2004. p. 43-52.

HOORNAERT, Eduardo. *O Cristianismo moreno na Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991b.

HOORNAERT, Eduardo. *O movimento de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. *O movimento de Jesus*. São Paulo: FTD, 1991.

HOORNAERT, Eduardo. A caminhada da CEHILA popular. In: *Boletim da CEHILA*, n. 25, p. 9-11, jan.-jul 1984.

HOORNAERT, Eduardo. A questão do destinador e do destinatário. In: *Boletim CEHILA*, n. 14-15, p. 19-22, set. 1978.

HOORNAERT, Eduardo. CEHILA: memória da primeira década (1973-1984). In: LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis & São Paulo: Vozes & CEHILA, 1995. p. 198-227.

HOORNAERT, Eduardo. Formação do Catolicismo guerreiro no Brasil: 1500-1800. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 33, n. 132, p. 854-885, dez. 1972.

JAPIASSU, Hilton. *Introdução às Ciências Humanas*. São Paulo: Letras & Letras, 1994.

JAPIASSU, Hilton. *O mito da neutralidade científica*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

JOSAPHAT, Frei Carlos. *Las Casas – Deus no outro, no social e na luta.* São Paulo: Paulus, 2005.

Juan Carlos SCANNONE. El itinerario filosofico Hacia el Dios Vivo. *Stromata*, v. 30(3), p. 231-256 jul.-set 1974.

JUNG, Carl Gustav *et al*. *O homem e seus símbolos*. São Paulo: Nova Fronteira. s.d.

KOTHE, Flávio R. *O herói*. São Paulo: Ática, 2000.

LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis & São Paulo: Vozes; CEHILA, 1995.

LAMPE, Armando. El debate metodológico en CEHILA – um aporte crítico. In: LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis & São Paulo: Vozes & CEHILA, 1995. p. 62-77.

LAMPE, Armando. Entrevista com Enrique Dussel, 30 de abril de 1995. In: LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 20-33.

LAMPE, Armando. *História do Cristianismo no Caribe.* Petrópolis: Vozes, 1995.

LAMPE, Armando. Problemas de la historiografia del cristianismo en el área del Caribe. In: PRIEN, Hans-Jürgen (ed.). *Religiosidad y historiografia – La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la* historiografia. Frankfurt, Alemanha: Vervuert Verlag, 1998. p. 147-154.

LANGLOIS, Ch. V.; SEIGNOBOS, Ch. *Introdução aos estudos históricos.* São Paulo: Renascença. 1944. p. 15.

LONDOÑO, Fernando Torres. Cincuenta años de estudios históricos sobre la Iglesia en América Latina (1945-1995). In: *Anuário de Historia de la Iglesia - Universidade de Navarra*, v. V, p. 299-318, 1996.

LONDOÑO, Fernando Torres. Enrique Dussel: perfil de um intelectual católico latinoamericano na procura da libertação. In: LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 34-61.

LONDOÑO, Fernando Torres. Produção historiográfica sobre a Igreja da América Latina nos últimos 50 anos. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995): o debate metodológico*, Petrópolis, Vozes, 1995c, p. 191-214.

LONDOÑO, Fernando Torres. Uma História para a esperança. In: SAMPAIO, Jorge Hamilton (org). *Saúde, dinheiro e amor: estudo da vivência religiosa a partir de seus sujeitos*. Piracicaba: UNIMEP / CEHILA, 2004. p. 59-67.

LONDOÑO, Fernando Torres. Uma historiografia de CEHILA: notas para su elaboración. In: LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1995b. p. 188-197.

MANCE, Euclides André. Dialética e Exterioridade. In: *Revista de Filosofia*. Curitiba, PUC-PR, v. 7, n. 6, p. 81-109, jun. 1994.

MANCE, Euclides André. Lévinas e Dussel face-a-face. In: *Atualidade*, Curitiba, v. 3, n. 116-7, p. 23, 29 out. 1988.

MARK, Margaret; PEARSON, Carlo S. *O herói e o fora-da-lei*, São Paulo: Cultrix / Meio & Mensagem, 2003.

MARROQUÍN Z., Enrique. Algunas cuestiones metodológicas para una Historia de la Iglesia. In: *Boletim CEHILA*, n. 26, p. 9-11, ago. 84-jan. 85.

MARROU, H. I. Les étapes sucessives de l'élaboration de l'histoire. In : SAMARAN, Charles (org). *L'Histoire et ses méthodes*. Paris : Gallimard, 1967, p. 1501ss.

MIGNOLO, Walter D. Dussel's Philosophy of Liberation: Ethics and the Geopolitcs of knowledge. In: ALCOFF, Linda Martín & MENDIETA, Eduardo. *Thinking from the underside of History*. Nova Iorque: Rowman & Littlefiel Publishers, 2000. p. 27-50.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / projetos globais – colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIRANDA REGINA, Jesus Eurico. *Filosofia Latino-Americana e Filosofia da Liberação: a proposta de Enrique Dussel em relação às posições de Augusto Salazar Bondy e Leopoldo Zea.* Porto Alegre: PUC-RS, 1988. [Dissertação de Mestrado].

NOVOA, Gildardo Díaz. *Enrique Dussel em la Filosofia Latinoamericana y frente a la Filosofía eurocêntrica.* Valladolid, Espanha: Universidade de Valladolid, 2001. [Tese de Doutorado].

O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América – investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Econômica, 2003.

PETITAT, André. *Produçao da escola produçao da sociedade*. Porto Alegre: ARTMED, 1994.

PINHEIRO DOS SANTOS, Jorge. *Teologia e Política – Paul Tillich, Enrique Dussel e a experiência brasileira.* São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

PRIEN, Hans-Jürgen (ed.). *Religiosidad y historiografia – La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la* historiografia. Frankfurt, Alemanha: Vervuert Verlag, 1998.

PRIEN, Hans Jürgen. Problemas e metodologia para uma História de Síntese da Igreja na América Latina. In: CEHILA, 1986, p. 75-92.

REGA, Lourenço Stelio Rega. Elementos da construção historiográfica de Enrique Dussel. Texto não publicado, elaborado para atender exigências de colóquio de Doutorado em Ciências da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC-SP, 2005.

REGA, Lourenço Stelio Rega. Paradigmas modeladores da Teologia, Ética e práticas eclesiásticas. In: 3º *Congresso Brasileiro de Teologia Vida Nova*, set. 2005, Águas de Lindóia. Apresentação disponível em: <http://www.etica.pro.br/jeitinho/files/ParadigmasModeladoresTeologia.pdf>. Acesso em 30 jun. 2007.

REGA, Lourenço Stelio. *A educação teológica batista no Brasil: uma análise histórica de seu ideário na gênese e a sua transformação no período de 1972 a 1984*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001. [Dissertação de Mestrado].

REGA, Lourenço Stelio. A religião como mercadoria – uma avaliação da Igreja Universal do Reino de Deus à luz do paradigma *da "*Escolha Racional". "Paper" apresentado no Colóquio de Doutorado sobre a Teoria da Escolha Racional, segundo semestre de 2003, PUC-SP, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

REGA, Lourenço Stelio. Fazendo história da igreja – um ensaio de historiografia para a igreja e a educação teológica in: *Revista da APG – PUC/SP*, ano VIII, n. 19, p. 49-59, 1999.

REGA, Lourenço Stelio. Teologia da Prosperidade ou prosperidade da Teologia? In: *Consumidor Cristão*, Atibaia: Editora EBF, n. 51, p. 56, 2007.

REIS, José Carlos. *A História – entre a Filosofia e a Ciência*. São Paulo: Ática, 1999.

REIS, José Carlos. *Annales – a renovação da história*. Ouro Preto: UFOP, 1996.

RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja – análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1982.

ROCHA, Filipe. *Teorias sobre a História*. Braga, Portugal: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga, 1982.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental – transformações contemporâneas do desejo.* Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

RUIZ, Pedro Enrique García. *Filosofía de la Liberación – una aproximación al pensamiento de Erique Dussel*. México: Editorial Driada, 2003.

SALINAS, Maximiliano. *Historia del pueblo de Dios en Chile. La evolución del Cristianismo desde a perspectiva de los pobres,* CEHILA – Ediciones Rehue, Santiago do Chile, 1987.

SALINAS, Maximiliano. Reflexiones sobre dos proyetos de CEHILA. In: LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 172-187.

SAMPAIO, Jorge Hamilton. A História da Igreja Latino-Americana depois de Enrique Dussel. In: *Estudos de Religião*. São Bernardo co Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, v. 4, n. 6, p. 137-163, abr. 1989.

SAMPAIO, Jorge Hamilton. *Saúde, dinheiro e amor: estudo da vivência religiosa a partir dos seus sujeitos*. Piracicaba: UNIMEP, 2004.

SANCHIS, Pierre. O futuro da "Igreja Popular" no Brasil, mimeo., 1998, pp. 2-3. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, SP, 22-25 set. 1998, Universidade de São Paulo.

SCOTT, Luís & GUENTHER, Titus, *Del Sur al Norte – aportes teológicos desde la periferia*, Buenos Aires: Kairós, 2003.

SIEPIERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito M., *Religião no Brasil – enfoques, dinâmicas e abordagens*, São Paulo: Paulinas, 2003.

SILVA, Juan Inocêncio. La ciencia histórica y la misión de la Iglesia. In: ESCOBAR, SAMUEL *et alli*. História *y misión*. Lima, Peru: Ediciones Presencia, p. 93-116, 1994.

SOBOTTKA, Emil Albert. Ação comunicativa e filosofia da libertação como utopia. In: *Veritas*, Porto Alegre: PUCRS, v. 42, n. 1, p. 13-34, mar. 1997.

SOBOTTKA, Emil Albert. *Teoria da ação comunicativa e Filosofia da Libertação: a questão da utopia – a transformação social em Jürgen Habermas e Enrique Dussel*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992. [Dissertação de Mestrado]

STAM, Juan. A Bíblia, o leitor e seu contexto histórico. In: *Boletim Teológico*, São Leopoldo, RS: Fraternidade Teológica Latino-Americana, v. 1, n. 3, p. 92-136, maio-ago. 1984

STAM, Juan. Teología, contexto Y práxis: uma visión de la tarea teológica. In: *Práxis*, Londrina: Faculdade Teológica Sul Amerciana, n. 7, p. 121-136, abr. 2005.

STERMIERI, Marcella. *'El caminante' – la Filosofia della Liberazione di Enrique Dussel*. Bolonha, Itália: Universidade de Bolonha, 2003. [Tese de doutorado].

STURZ, Richard. Uma avaliação da Teologia da Libertação. In: CONN, Harvie & STURZ, Richard (orgs.), *Teologia da Libertação – suas raizes, seus proponentes e seu significado hoje em* dia. São Paulo: Mundo Cristão, 1984, p. 159.

SUESS, Paulo. A História dos Outros escrita por nós. In: LAMPE, Armando (org.). *História e Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 78-121

SUESS, Paulo. A história dos Outros escrita por nós – apontamentos para uma autocrítica da historiografia do cristianismo na América Latina. In: *Boletim CEHILA*, n. 47-48, encarte, p. 2-14, out.1993-mar. 1994.

TADEU DA SILVA, Tomaz, *Teoria cultural e educação – um vocabulário crítico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América – a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

VILLA, Mariano Moreno. Cronologia de Enrique Dussel. Documento avulso disponível no repositório digital de obras de Dussel na Internet: <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/anthro/cronos.pdf>. Acesso em 20 dez. 2004.

VILLA, Mariano Moreno. *Filosofia de la Liberación y personalismo – 'Meta-física' desde el reverso del ser a propósito de la Filosofia-Ética de la Liberación de Enrique Dussel.* Múrcia, Espanha: Universidade de Múrcia, 1993. [Tese de doutorado].

WIRTH, Lauri Emílio. Novas metodologias para a História do Cristianismo: em busca da experiência religiosa nos sujeitos religiosos. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (org.). *Religiosidades, misticismo e História no Brasil Central*. Brasília: CEHILA, 2001. p. 23-34.

ZIMMERMANN, Roque. *A América Latina o não-ser – uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Petrópolis: Vozes, 1987.

Anexos

ANEXO I

Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe

Conferências Gerais[791]

I CONFERÊNCIA GERAL DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA
10 a 13 de outubro de 1984, México, D.F., México

A **I Conferência Geral de História da Igreja na América Latina**, projetada desde 1980 e em comemoração ao décimo aniversário da **CEHILA**, realizou-se, na Cidade do México, no Centro Universitário Cultural, CUC dos padres dominicanos, sob a presidência dos bispos mexicanos Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca) e José Llaguno (Vicariato da Tarahumara) e do bispo chicano, Ricardo Ramírez (Las Cruces, EUA). Participaram 152 historiadores, pastoralistas e militantes de 23 países latinos-americanos e caribenhos, além do Canadá, Estados Unidos, França, Itália, Espanha, Bélgica, Holanda, Alemanha e Índia. A cada manhã, para todos os participantes, houve uma mesa redonda, com dez conferências principais, seguidas de discussão. Às tardes, os participantes trabalharam em oito seminários simultaneamente. Foram realizadas 25 sessões de trabalho, onde se discutiram 89 comunicações. As conferências principais das manhãs foram publicadas, em espanhol, no no 82 da revista *Cristianismo y Sociedad* (México, 1984), com o título "Para una historia de los cristianismos en América Latina", e, em português: *Para uma história da Igreja na América - O debate metodológico,* Ed. Vozes, Petrópolis, 1986, 147 pp. A **I Conferência Geral** contou com o apoio das mais qualificadas instituições mexicanas no campo da história: Colegio de México, Departamentos de História da UNAN, da UAM, do ENAH, da Iberoamericana, Claustro Sor Juana, Colegio de Michoacán, Universidade Pontifícia, entre outras.

A imprensa deu cobertura diária ao acontecimento, enfocando-o dos mais diversos pontos de vista. Coincidiram os comentários acerca do alto nível acadêmico, do entusiasmo dos participantes e de sua ampla repercussão social, pois paralelo à **Conferência,** houve, às noites, um ciclo de conferências, com a assistência de mais de 500 pessoas. As conferências versaram sobre "A Igreja latino-americana na conjuntura atual (1959-1984)", com expositores provenientes da Argentina, Brasil, Colômbia, Nicarágua, El Salvador, Porto Rico, Cuba, Antilhas Holandesas, Alemanha, Itália, Costa Rica e México. Os participantes assinaram uma declaração, apoiando os trabalhos do Grupo de Contadora e manifestando o compromisso dos cristãos em favor da paz na América Central, assim como o repúdio a qualquer tipo de intervenção armada estrangeira na região.

[791] **Disponível em: <http://ospiti.peacelink.it/zumbi/memoria/cehila/confger.html>. Acesso em: 15/06/2007.**

Os debates da **I Conferência** giraram, ao redor dos seguintes pólos problemáticos ou questões colocadas em tensão entre dois extremos e cuja resolução ainda se está longe de ser alcançada. A originalidade da **CEHILA** consistiu, talvez, em manter a tensão, sem resolvê-la apressadamente.

O *primeiro pólo* problemático estabelece-se entre uma história da Igreja com visão conservadora ou então crítica, a partir do povo latino-americano e caribenho. Face à corrente tradicionalista, antiliberal, conservadora, surgiu uma nova corrente historiográfica que opta, epistemologicamente, pelo povo oprimido, como lugar hermenêutico;

O *segundo pólo* revela a tensão, no âmbito da Igreja Católica, entre uma autoridade não habituada a ver-se refletida na história e o historiador que leva seu relato até o presente. Isto produz, evidentemente, conflitos, proibições e até perseguições, próprias de um estágio inicial, a partir do qual a Igreja irá se acostumando à descrição e análise históricas de suas próprias ações.

O *terceiro pólo* problemático deriva de uma visão ecumênica do cristianismo. Esta exige a superação dos limites das Igrejas divididas entre si e uma leitura histórica que abrace o conjunto do fenômeno cristão na América Latina e no Caribe, lido com espírito ecumênico.

O *quarto pólo* resulta da tensão entre a história realizada por cientistas que respondem aos interesses da "comunidade científica" - que podem ser crentes ou não - ou por cientistas de fé que respondem a interesses da "comunidade histórica" concreta das Igrejas. Os dois tipos de historiados são cientistas, mas respondem a demandas e interesses diferentes;

O *quinto pólo* problemático deriva da diferença de opções entre uma história da igreja mais acadêmico-universitária e outra com significação mais pastoral e voltada para as massas. Destinatários acadêmicos ou populares acabam exigindo uma feitura do texto histórico, com metodologias profundamente diferentes.

O *sexto pólo* problemático emerge da tensão entre uma história "machista" e um feminismo histórico que descobre o lugar da mulher em todos os capítulos da História da Igreja, ainda que seja na condição de oprimida, mas que exige um tratamento particular e novo;

O *oitavo* e último *pólo* problemático estabelece-se entre um enfoque pluridisciplinar de historiador, sociólogo, teólogo e o enfoque exclusivo de historiador da Igreja.

A **CEHILA** celebrou, assim, seu décimo aniversário, depois de haver efetuado onze simpósios continentais, a partir de 1973, conseguindo realizar uma avaliação de grande significado para os trabalhos futuros.

II CONFERÊNCIA GERAL DE HISTÓRIA DA IGREJA DA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE 25 a 28 de julho de 1995, São Paulo, Brasil

Em comemoração aos seus vinte anos de existência, a **CEHILA** está organizando, juntamente com a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, a **II Conferência Geral de História da Igreja na América Latina e no Caribe**. Dezenas de instituições acadêmicas e não acadêmicas do Brasil, da América Latina, dos Estados Unidos e da Europa aceitaram colaborar com o evento co-

auspiciando-o. O objetivo é de realizar um balanço crítico da caminhada e atuação das Igrejas na América Latina e no Caribe entre 1945 e 1995.

A **II Conferência** está programada em quatro grandes seções: I. Seção Teórico-Metodológica; II. Seção: Balanço Bibliográfico; III. Seção Temática, abrangendo 14 temas, e IV. Seção: Intercâmbio e Cooperação Sul-Sul e Norte-Sul, dividida em 3 temas.

ANEXO II

Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe

SIMPÓSIOS DESDE 1973[792]

A cada ano, os coordenadores regionais e de projetos, juntamente com especialistas convidados, vêm promovendo um *Simpósio* sobre um tema específico da História da Igreja na América Latina e no Caribe. Esses *Simpósios* têm sido um dos instrumentos para se organizar e formar, nos diferentes países, as "equipes" encarregadas de todos os projetos e tarefas da **CEHILA**.

I SIMPÓSIO
PARA UMA HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA
3 a 7 de janeiro de 1973, Quito, Equador

Com a participação de 24 historiadores de 12 países latino-americanos, foi criada a **COMISSÃO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA - CEHILA**. Nesta ocasião, discutiram-se os critérios metodológicos fundamentais do projeto. Chegou-se a um acordo sobre a periodização da História da Igreja no continente; foram programadas as tarefas futuras da Comissão e eleitos os responsáveis por área, assim como os membros da Junta Diretiva. Todas as exposições, discussões, as hipóteses iniciais e a programação do projeto principal da **CEHILA**, a *História Geral da Igreja na América Latina e no Caribe*, foram publicadas no volume: *Para una historia de la Iglesia en América Latina*, Nova Terra, Barcelona, 1975, 282 pp.

II SIMPÓSIO
BARTOLOMEU DE LAS CASAS (1474-1566)
9 a 12 de julho de 1974 - San Cristobal de las Casas, Chiapas, México

Neste segundo *Simpósio* - que por ser igualmente Assembléia, tomava a característica de um Encontro latino-americano - estudou-se, na própria diocese de Bartolomeu de las Casas, sua significação para a História da Igreja. Contou-se com a presença de Dom Samuel Ruíz, atual sucessor de Bartolomeu de Las Casas na diocese de San Cristobal. Os trabalhos foram publicados em CEHILA: *Bartolomé de las Casas (1474-1974) y la historia de la Iglesia en América Latina*, Nova Terra, Barcelona, 1976, 298 pp. Neste *Simpósio,* constatatou-se o crescimento da **CEHILA** que havia realizado reuniões constitutivas na América Central e no Cone Sul, no Brasil e para a Equipe Protestante. O Projeto da *Historia General* ia, asssim, lentamente, tomando forma.

III SIMPÓSIO
A EVANGELIZAÇÃO NA AMÉRICA LATINA
26 a 31 de outubro de 1975, São Domingos, República Dominicana

Interessava à **CEHILA** começar seu trabalho pela evangelização, tema do Sínodo de 1974, em Roma . Os trabalhos giraram em torno à metodologia da evangelização, à forma de se descreverem fatos e pessoas e de serem encontradas pistas para se tratar desse momento criativo da Cristandade nas Indias. As exposições foram publicadas com o título de CEHILA*: Para una historia de la evangelización en América Latina*, Nova Terra, Barcelona, 1977, 324 pp. Além disso, de 10 a 14 de março de 1975, havia sido realizado, o I Encontro da Equipe Protestante de **CEHILA,** em Bogotá. Seus trabalhos foram publicados no mesmo livro, em sua terceira parte, sob o título*: Problemática histórica del Protestantismo en América Latina*, 162-269 pp.. Neste encontro, a Equipe Protestante pôde discutir suas hipóteses fundamentais e planejar suas futuras tarefas, à luz do Encontro de Quito e do seu caráter fundante para toda a **CEHILA**.

[792] Disponível em: <http://ospiti.peacelink.it/zumbi/memoria/cehila/simposio.html>. Acesso em: 15/06/2007.

IV SIMPÓSIO
PROBLEMÁTICA DO PROTESTANTISMO LATINO-AMERICANO NO SÉCULO XX

COMEMORAÇÃO DO LX ANIVERSÁRIO DO CONGRESSO DO PANAMÁ DE 1916
13 a 17 de dezembro de 1976, Panamá, Panamá

Com a participação de 40 pessoas foram apresentados os seguintes trabalhos:

- a relação do Protestantismo europeu e estadunidense com a América Latina e o Caribe (Dr. Justo J. Gonzáles);
- as características do Protestantismo latino-americano e caribenho, até 1916 (Dr. Hans J. Prien);
- o Congresso Evangélico do Panamá de 1916 (Dr. Wilton Nelson, Lic. Carmelo Alvarez, Dr. John Kessler);
- diversas contribuições sobre a tomada de consciência do Protestantismo latino-americano e caribenho, até 1945;
- novos desafios ao Protestantismo, a partir de 1949 ((Dr. José Míguez Bonino).

Além disso, a presença do Rev. John Sinclair, do Dr. Orlando Costas e de outros, permitiu um debate atualizado dos temas. As atas do encontro, já prontas para a edição, ficaram inéditas, em virtude da crise da Editorial Nova Terra, em Barcelona. Devem ser publicadas, proximamente em colaboração com o CLAI, no Equador.

V SIMPÓSIO
HISTÓRIA DA RELIGIOSIDADE POPULAR NA AMÉRICA LATINA
3 a 8 de dezembro de 1977, Salvador, BA, Brasil

Neste *Simpósio,* abordou-se um tema de fundo para todos os projetos de **CEHILA**: a religiosidade do povo latino-americano, no contexto da mais antiga sede episcopal do Brasil, Salvador da Bahia (1551). As atas foram publicadas em CEHILA*: Religiosidade popular na América Latina*, número completo da Revista Vozes, Petrópolis, LXXIII, 4. (1979), com trabalhos de Pierre Sanchis, Juan Villegas, Riolando Azzi, Eduardo Cárdenas, Josep Barnadas e outros. Eduardo Hoornaert incluiu um curto artigo: "CEHILA: seis anos da caminhada", pp. 325-328.

VI SIMPÓSIO
MEDELLÍN: SEU SIGNIFICADO HISTÓRICO (1968-1978)
28 de julho a 2 de agosto de 1978, Melgar, Colômbia

Comemorando o décimo aniversário da II Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellín (1968-1978), foram debatidos diversos aspectos históricos deste grande evento eclesial. A publicação *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla*, co-edição CEHILA-CODECAL, Bogotá, 1979, incluiu três trabalhos: Enrique Dussel, "Dinámica de la opción de la Iglesia por los pobres (1968-1978)"; Pablo Richard, "Desarrollo de la teología de la Iglesia latinoamericana (1962-1968)" e A. Cussiánovich, "Exégesis de los textos doctrinales". Neste *Simpósio,* foram discutidos os fundamentos do projeto de uma "História da Teologia na América Latina e no Caribe", que seria aprofundado e daria os primeiros frutos no VIII Encontro de Lima, em 1980.

VII SIMPÓSIO
METODOLOGIA DA HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA
23 de julho a 1 de agosto de 1979
San Juan, Puerto Rico

Neste *Simpósio*, a **CEHILA** fez uma parada para avaliar e aprofundar sua metodologia. Questões, como as categorias fundamentais para a análise histórica (Pablo Richard); as classes sociais em relação à Igreja na época colonial e independente (Luis Cervantes); o Estado na América Latina e no Caribe (Emilio Gonzáles); a questão ideológica (Fernando Danel); os modelos de Igreja e outros temas foram estudados, inter-disciplinarmente, com professores da Universidade de Puerto Rico e convidados especiais do México, Venezuela e Brasil. Os textos ficaram inéditos até agora.

VIII SIMPÓSIO
HISTÓRIA DA TEOLOGIA NA AMÉRICA LATINA
19 a 26 de julho de 1980, Lima, Peru

Na capital do antigo vice-reinado do Peru, foi lançado o novo projeto da **CEHILA:** o de uma "História da Teologia", em nosso continente. A proposta inicial encontra-se na publicação do III Simpósio, em Enrique Dussel: "Hipótesis para una historia de la teología en América Latina", 271-319 pp. Com a presença, entre outros, de Otto Maduro, Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves, Agustín Churruca e membros da **CEHILA**, trabalhou-se intensamente. Os trabalhos foram publicados em CEHILA*: Materiales para una historia de la teología en América Latina*, DEI-CEHILA, San José, 1981, 456 pp., e também em português CEHILA: *História da teologia na América Latina*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1981, 196 pp. Em 1985, foi publicado o segundo volume sobre o mesmo tema, sob a direção de Pablo Richard: *Raíces de la teologia latinoamericana*, DEI-CEHILA, San José, 456 pp. A edição portuguesa saiu pelas Edições Paulinas: *Raizes da Teologia Latino-americana*, São Paulo, 1988, 460 pp.

IX SIMPÓSIO
DAS REDUÇÕES ÀS LUTAS INDÍGENAS ATUAIS
25 a 27 de julho de 1981, Manaus, Brasil

Neste *Simpósio,* começam a ser tratados temas específicos de grupos ou setores humanos essenciais para a História da Igreja na América Latina e no Caribe: os povos indígenas, seguidos dos afro-americanos, da mulher, da classe operária, dos camponeses, dos imigrantes. O IX Simpósio tem lugar em Manaus, região de confluência de grandes missões e reduções jesuíticas, carmelitas, franciscanas, mercedárias, capuchinhas, salesianas e outras. Os participantes, mais de cincoenta, lograram uma visão de conjunto dos diversos métodos e tipos de "reduções", ao longo do tempo e do continente. Foram publicadas as atas do encontro em CEHILA*: Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*, Ed. Paulinas, 1982, 258 pp. A presença ativa de indígenas, chefes e sacerdotes, trazendo seus problemas de hoje, deu ao *Simpósio* uma profundidade e atualidade maiores.

X SIMPÓSIO
A PRESENÇA DOS NEGROS NA HISTÓRIA DA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE
25 a 28 de agosto de 1982, Tunapuna, Trenidad

A **CEHILA,** reunindo-se em Trinidad Tobago, uma das ilhas do Caribe inglês, foi confrontada com a realidade da negritude e dos cultos afro-caribenhos, com a experiência de um catolicismo minoritário em meio a igrejas protestante e à forte presença do islamismo e do hinduísmo, resultado da imigração da Índia, incentivada pelos ingleses para substituir a mão de obra escrava. A presença do arcebispo de Trinidad-Tobago e a ativa colaboração do CCC (Caribbean Council of Churches) - do qual a Igreja Católica é parte integrante - , trouxe ao Simpósio uma universalidade nova. Realizou-se igualmente o I Encontro de Historiadores da Igreja do Caribe inglês, francês, holandês e hispano. Foram tomadas decisões concretas sobre a periodização da região, marcada principalmente pela história da escravidão, pelo desaparecimento dos índios caribenhos e pelo tardio e ainda não concluído processo de emancipação política das metrópoles européias e agora dos Estados Unidos. Uma edição das principais conferências foi publicada no Brasil com o título*: Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe,* Editora Vozes-CEHILA, 1987, 237 pp.

XI SIMPÓSIO
A MULHER POBRE NA HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA
12 a 15 de outubro de 1983, San Antonio, Texas, EUA

Realizado em conjunto com os "chicanos" e demais hispanos do sudeste dos Estados Unidos, e com a presença de convidadas especiais latino-americanas, caribenhas e norte-americanas, o Simpósio serviu para sensibilizar e iniciar um caminho de inclusão mais consciente da mulher nos trabalhos históricos da CEHILA. Parte dos trabalhos foram publicados no volume CEHILA, *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*. Ed. Paulinas, São Paulo, 1984, 216 pp.

I CONFERÊNCIA GERAL DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA
10 a 13 de outubro de 1984, México, D.F., México

A **I Conferência Geral de História da Igreja na América Latina**, projetada desde 1980 e em comemoração ao décimo aniversário da **CEHILA**, realizou-se, na Cidade do México, no Centro Universitário Cultural, CUC dos padres dominicanos, sob a presidência dos bispos mexicanos Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca) e José Llaguno (Vicariato da Tarahumara) e do bispo chicano, Ricardo Ramírez (Las Cruces, EUA). Participaram 152 historiadores, pastoralistas e militantes de 23 países latinos-americanos e caribenhos, além do Canadá, Estados Unidos, França, Itália, Espanha, Bélgica, Holanda, Alemanha e Índia. A cada manhã, para todos os participantes, houve uma mesa redonda, com dez conferências principais, seguidas de discussão. Às tardes, os participantes trabalharam em oito seminários simultaneamente. Foram realizadas 25 sessões de trabalho, onde se discutiram 89 comunicações. As conferências principais das manhãs foram publicadas, em espanhol, no nº 82 da revista *Cristianismo y Sociedad* (México, 1984), com o título "Para una historia de los cristianismos en América Latina*",* e, em português: *Para uma história da Igreja na América - O debate metodológico,* Ed. Vozes, Petrópolis, 1986, 147 pp. A **I Conferência Geral** contou com o apoio das mais qualificadas instituições mexicanas no campo da história: Colegio de México, Departamentos de História da UNAN, da UAM, do ENAH, da Iberoamericana, Claustro Sor Juana, Colegio de Michoacán, Universidade Pontifícia, entre outras.

A imprensa deu cobertura diária ao acontecimento, enfocando-o dos mais diversos pontos de vista. Coincidiram os comentários acerca do alto nível acadêmico, do entusiasmo dos participantes e de sua ampla repercussão social, pois paralelo à **Conferência,** houve, às noites, um ciclo de conferências, com a assistência de mais de 500 pessoas. As conferências versaram sobre "A Igreja latino-americana na conjuntura atual (1959-1984)", com expositores provenientes da Argentina, Brasil, Colômbia, Nicarágua, El Salvador, Porto Rico, Cuba, Antilhas Holandesas, Alemanha, Itália, Costa Rica e México. Os participantes assinaram uma declaração, apoiando os trabalhos do Grupo de Contadora e manifestando o compromisso dos cristãos em favor da paz na América Central, assim como o repúdio a qualquer tipo de intervenção armada estrangeira na região.

Os debates da **I Conferência** giraram, ao redor dos seguintes *pólos problemáticos* ou questões colocadas em tensão entre dois extremos e cuja resolução ainda se está longe de ser alcançada. A originalidade da CEHILA consistiu, talvez, em manter a tensão, sem resolvê-la apressadamente.

O *primeiro pólo* problemático estabelece-se entre uma história da Igreja com visão conservadora ou então crítica, a partir do povo latino-americano e caribenho. Face à corrente tradicionalista, antiliberal, conservadora, surgiu uma nova corrente historiográfica que opta, epistemologicamente, pelo povo oprimido, como lugar hermenêutico;

O *segundo pólo* revela a tensão, no âmbito da Igreja Católica, entre uma autoridade não habituada a ver-se refletida na história e o historiador que leva seu relato até o presente. Isto produz, evidentemente, conflitos, proibições e até perseguições, próprias de um estágio inicial, a partir do qual a Igreja irá se acostumando à descrição e análise históricas de suas próprias ações.

O *terceiro pólo* problemático deriva de uma visão ecumênica do cristianismo. Esta exige a superação dos limites das Igrejas divididas entre si e uma leitura histórica que abrace o conjunto do fenômeno cristão na América Latina e no Caribe, lido com espírito ecumênico.

O *quarto pólo* resulta da tensão entre a história realizada por cientistas que respondem aos interesses da "comunidade científica" - que podem ser crentes ou não - ou por cientistas de fé que respondem a interesses da "comunidade histórica" concreta das Igrejas. Os dois tipos de historiados são cientistas, mas respondem a demandas e interesses diferentes;

O *quinto pólo* problemático deriva da diferença de opções entre uma história da igreja mais acadêmico-universitária e outra com significação mais pastoral e voltada para as massas. Destinatários acadêmicos ou populares acabam exigindo uma feitura do texto histórico, com metodologias profundamente diferentes.

O *sexto pólo* problemático emerge da tensão entre uma história "machista" e um feminismo histórico que descobre o lugar da mulher em todos os capítulos da História da Igreja, ainda que seja na condição de oprimida, mas que exige um tratamento particular e novo;

O *oitavo* e último pólo problemático estabelece-se entre um enfoque pluridisciplinar de historiador, sociólogo, teólogo e o enfoque exclusivo de historiador da Igreja.

A **CEHILA** celebrou, assim, seu décimo aniversário, depois de haver efetuado onze simpósios continentais, a partir de 1973, conseguindo realizar uma avaliação de grande significado para os trabalhos futuros.

XIII SIMPÓSIO
A CLASSE OPERÁRIA NA HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA
15 a 17 de julho de 1986, São Paulo, Brasil

Com a participação de um número representativo de estudiosos e militantes dos movimentos operários cristãos como a ACO (Ação Operária Católica), a JOC (Juventude Operária Católica), a PO (Pastoral Operária), este Simpósio, realizado numa das maiores cidades industriais do continente, São Paulo, enfocou a presença da Igreja e da religiosidade popular no "mundo do trabalho". Trabalhos de Enrique Dussel, Manuel Ceballos, Jean-Pierre Bastian, José A. G. Moreira, Maximiliano Salinas, Moisés Sandoval apresentados no Simpósio, foram editados na revista *Christus* 603-604 (março-abril 1987), e na *Revista Mexicana de Sociología* 3 (1987).

XIV SIMPÓSIO
CAMPESINATO, TERRA E IGREJA
29 a 31 de julho de 1987, La Paz, Bolívia

Dando continuidade à reflexão sobre a História da Igreja, diante dos diversos "rostos" do pobre, do povo cristão trabalhador, o Simpósio realizado nessa capital do altiplano andino, majoritariamente indígena, estudou o processo histórico do campesinato, bloco social secularmente oprimido que polariza toda a história do continente. A fé cristã, imposta em sua origem, transformou-se em núcleo gerador de movimentos de resistência cultural e de defesa da terra, fonte primordial de vida. A revista *Cristianismo e Sociedad* 96 (1988) publicou algumas das conferências, entre elas as de Margarita Durán, Francisco Pifarré, Roe H. Mae.

XV SIMPÓSIO
IMIGRAÇÃO E RELIGIÃO NA AMÉRICA LATINA (1848-1930)
14 a 16 de julho de 1988, Buenos Aires, Argentina

Com a participação do Centro de Estudos Migratórios Latinos-americanos (CEMLA), no populoso bairro de imigrantes de La Boca, foi realizado este Simpósio que estudou outro momento do *pobre* na América Latina e no Caribe. Como fruto da expansão capitalista, a partir da segunda metade do Século XIX, o camponês europeu oprimido emigrou para uma América Latina em situação neocolonial. Os trabalhos, em colaboração com pesquisadores, professores universitários, membros do conselho de pesquisas científicas foram publicados, em parte, pelo CEMLA na revista *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, Año 5, num. 14, abril 1990. Alguns destes trabalhos, enriquecidos por outros relativos às imigrações para o Brasil, sairam no volume, Martin Dreher (org.), *Imigrações e História da Igreja no Brasil*, CEHILA-Ed. Santuário, Aparecida, 1993. Além disso, às noites houve um ciclo de conferências sobre o tema "Medellín: vinte anos depois". A *Revista Eclesiástica Brasileira*, Ed. Vozes, vol. 48, Fasc. 192, dezembro, 1988, publicou algumas das conferências, dentre as quais as de José Oscar Beozzo, Mons. Ricardo Ramírez, Maximiliano Salinas, Guillermo Meléndez, María Alícia Puente de Guzmán.

XVI SIMPÓSIO
SENTIDO HISTÓRICO DO 500º ANIVERSÁRIO (1492-1992)
11 a 13 de outubro de 1989, Santo Domingo, República Dominicana

Tendo como motivo o 500º aniversário da chegada do europeu a este continente, a **CEHILA** realizou este Simpósio especial sobre o tema, tendo em conta fundamentalmente a perspectiva do índio e do escravo negro. Este Simpósio respondeu, além disso, a uma

iniciativa surgida na Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo (EATWOT), que sugeriu estudar, de modo global, o sentido deste acontecimento. Como membro pela América Latina, juntamente com África e Ásia da "Working Commission for Church History in Third World" da EATWOT, CEHILA aceitou o desafio de aprofundar o acontecimento do ano "1492". Este envolve nossos três continentes irmãos, que foram, até há pouco tempo, colônias européias. As principais conferências foram publicadas em *Sentido histórico do V Centenário (1492-1992)*, Guillermo Meléndez (ed.), San José, CEHILA-DEI, 1992, 214 pp.

Ao final do encontro, em celebração conjunta com as comunidades cristãs da ilha, foi lida uma "Declaração de Santo Domingo" aos pés da estátua de Fray Antón de Montesinos. Esta "Declaração" obteve ampla difusão e ajudou na interpretação dos acontecimentos, na época da IV Conferência do Episcopado Latino Americano, em 1992, em Santo Domingo.

XVII SIMPÓSIO

500º DO CRISTIANISMO NA AMÉRICA LATINA
18 a 21 de julho de 1990, Santiago do Chile, Chile

Em colaboração com a Universidade "Académia de Humanismo Cristiano" de Santiago, realizou-se este seminário voltado para a temática dos 500 Anos. A inauguração aconteceu no recinto da Biblioteca Nacional de Chile, com mais de cem participantes da maioria dos países latinos-americanos e caribenhos. Os participantes trabalharam em cinco comissões distintas, pela manhã e pela tarde, durante os quatro dias. Foram apresentadas no total, sessenta e quatro comunicações. Às noites, no Auditorium Don Bosco, foram realizadas mesas redondas, abertas ao grande público. Aguarda-se a publicação dos trabalhos pelo Fondo de Cultura Econômica de Santiago do Chile.

XVIII SIMPÓSIO
CRISTANDADE E PRODUÇÃO DO BÁRBARO NA AMÉRICA LATINA (1492-1992)
24 a 26 de agosto de 1991, Santa Fé de Bogotá, Colômbia

Em parceria com o CINEP de Bogotá, foi realizado o Simpósio, centrado na história e no modo como foi representado, nas diversas épocas, desde a conquista, o fenômeno do "bárbaro". A Europa da Cristandade tinha um certo imaginário onde se "produzia" a imagem do bárbaro, condicionando a práxis eclesial histórica. Os trabalhos serão publicados por CINEP-CEHILA.

XIX SIMPÓSIO
OS POBRES, PROTAGONISTAS DA HISTÓRIA: ÍNDIOS, NEGROS E MESTIÇOS
7 a 9 de outubro de 1992, Havana, Cuba

Este simpósio, dedicado à memória de Raúl Gómez Treto, membro fundador de CEHILA-Cuba, falecido poucas semanas antes do evento, realizou-se em parceria com a Academia de Ciências de Cuba e em suas instalações. Foram apresentadas 21 comunicações de participantes de CEHILA-Continental, CEHILA-Cuba e membros da Academia de Ciências, com assistência de um grande público interessado no tema.

XX SIMPÓSIO
VINTE ANOS DE PRODUÇÃO HISTORIOGRÁFICA DA CEHILA: BALANÇO CRÍTICO.
(5 a 8 de outubro de 1993, Assunção, Paraguai)

Neste Simpósio, foi realizada uma avaliação da História da Igreja na América Latina e no Caribe, e em especial, de cada um dos tomos já publicados da História Geral da **CEHILA**. O encontro serviu para um balanço retrospectivo e para traçar novos rumos e diretrizes para os diversos projetos da CEHILA. Foi um Simpósio interdisciplinar, aberto ao debate e cujos trabalhos sairam num encarte do número duplo do Boletim CEHILA 47-48 de março de 1994, sob o título: "Vinte anos de produção historiográfica da CEHILA - Balanço Crítico". Foram publicadas as contribuições de Paulo Suess, Enrique Dussel, Eduardo Hoornaert, Guillermo Melendez, Jaime Prieto, Maximiliano Salinas, Moisés Sandoval, José Aparecido Gomes Moreira, Domingos Sávio M. Carneiro e Armando Lampe. Neste encontro, foram também

definidas e aprovadas as grandes linhas da II Conferência Geral de História da Igreja na América Latina e no Caribe, a realizar-se, em São Paulo, Brasil, de 25 a 29 de julho de 1995 Às noites, foram realizadas conferências públicas, por membros da CEHILA, na Paróquia de Trinidad, na Universidade Católica, na Faculdade Latino-Americana de Estudos Teológicos (FLET) e no Instituto Alfonsiano. Sob os auspícios da Conferência de Religiosos do Paraguai (CONFERPAR), do Instituto Arquidiocesano de Teologia para Leigos, da Igreja Discípulos de Cristo, do Instituto de Teologia para a Vida Religiosa (IVR), da Junta Arquidiocesana de Leigos (JAL), Enrique Dussel ministrou, no Centro Paroquial "Juan O'Connor", ao final das tardes, um concorrido curso intensivo de História da Igreja na América Latina e no Caribe. O material do curso saiu publicado pela CEHILA-CONFERPAR, *Historia de la Iglesia Latinoamericana de Sucre a Santo Domingo (1972-1992),* Asunción, 1993.

XXI SIMPÓSIO
IGREJAS, SOCIEDADES E CULTURAS: 1945-1995
(22 a 27 de agosto de 1994, Lima, Peru)

O Simpósio de Lima permitiu que cada coordenador de sessão temática da II Conferência Geral expusesse, em grandes linhas, os pressupostos e as linhas básicas de orientação de sua sessão. Foram ainda realizados três eventos externos, com a colaboração dos membros da CEHILA: o Seminário "Antropologia da Religião e Religiosidade Popular: Estudos e Experiências Latino-americanas", na Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Peru - PUCP, sob a coordenação de Manuel Marzal; o Seminário "Pluralismo Religioso na América Latina e no Caribe: análise e perspectiva", na Unidade de Pós-Graduação da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Maior de São Marcos, sob a coordenação de Tomás Gutiérrez Sánchez e o Seminário "Imaginário, Religião e Processos Sociais: comporação entre estudos históricos recentes", na Faculdade de Letras e Ciências Humanas da PUCP, na seção de História, sob a coordenação de Jeffrey Klaiber.

Na semana anterior ao encontro de Lima, em Cartagena de Indias, na Colômbia, de 17 a 19 de agosto, a área protestante da CEHILA, em conjunto com a Universidade de Cartagena realizou o Simpósio Internacional "Protestantismo e Política na América Latina, entre a Sociedade Civil e o Estado", reunindo cerca de duas dezenas de expositores.

II CONFERÊNCIA GERAL DE HISTÓRIA DA IGREJA DA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE
(25 a 28 de julho de 1995, São Paulo, Brasil)

Em comemoração aos seus vinte anos de existência, a **CEHILA** está organizando, juntamente com a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, a **II Conferência Geral de História da Igreja na América Latina e no Caribe**. Dezenas de instituições acadêmicas e não acadêmicas do Brasil, da América Latina, dos Estados Unidos e da Europa aceitaram colaborar com o evento co-auspiciando-o. O objetivo é de realizar um balanço crítico da caminhada e atuação das Igrejas na América Latina e no Caribe entre 1945 e 1995.

A **II Conferência** está programada em quatro grandes seções: *I. Seção Teórico-Metodológica*; *II. Seção: Balanço Bibliográfico*; *III. Seção Temática*, abrangendo 14 temas, e *IV. Seção: Intercâmbio e Cooperação Sul-Sul e Norte-Sul*, dividida em 3 temas.

ANEXO III

Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe

Historia de Cehila

PERPECTIVA HISTORICA[793]

Basado en un escrito de José Oscar Beozzo

La Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), es un fruto de ese movimiento de renovación del cristianismo latinoamericano que comienza en los años 60s y 70s, y de una intuición común a Charles de Foucauld, Juan XXIII, Mons. Hélder Cámara, Mons. Sergio Méndez Arceo y tantos otros. En 1959, Enrique Dussel, quien más tarde fue el primer presidente de CEHILA, por mas de 20 años, discutiendo sobre la historia latinoamericana en Nazaret (Israel), comprendió a la luz de Isaías 61,1. "Me ha consagrado para evangelizar a los pobres", la necesidad de escribir dicha historia desde el punto de vista de los pobres, los oprimidos y los marginados: una historia "al revés", desde abajo. En su libro Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina (Estela, Barcelona, 1967), Dussel proponía ya este proyecto, primero tomado en mano por IEPAL de Montevideo.

En 1972 el Instituto Pastoral (IPLA) del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), promovió la organización de la Comisión de Estudios de La Historia de la Iglesia en América Latina. En 1973 CEHILA adquirió la fisonomía de una institución de derecho civil, científicamente autónoma e independiente y que trabaja en estrecha colaboración con otras instituciones académica y de investigaciones y con las iglesias, católica y protestantes en América Latina y el Caribe. En 1975 se incorporaron los hispanos de Estados Unidos.

Por tanto, CEHILA promueve el estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y en el Caribe, en la óptica de los pobres y los excluidos, en su compromiso ecuménico y en una perspectiva latinoamericana y popular, por medio de obras de conjunto, en diferentes niveles y par a diferentes públicos: el académico-científico, la pastoral y el popular. Para ello se utilizan diferentes medios de expresión: libros, folletos, boletines, material audiovisual, cursos, charlas, simposios y conferencias. Al mismo tiempo forma un personal que puede impartir clases de Historia del cristianismo en sentido crítico, científico y pastoral.

CEHILA ha organizado cursos largos de formación (cuatro meses) y cursos breves. Organizada en nueve áreas (México, Caribe, América Central, Colombia-Venezuela, Andina-Incaica, Cono-Sur, Brasil, Latinos en Estados Unidos y Protestante, CEHILA ha emprendido los siguientes proyectos: Historia

[793] Disponível em: <http://www.cehila.org/Historia1.html>. Acesso em: 15/06/2007.

General, Historia Mínima, Versión Popular, Historia de Mentalidades Religiosas, Archivos, Centros de Formación, Posgrado de Historia de la Iglesia Latinoamericana, Historia del Cristianismo desde la perspectiva de los pobres e Historia de la vida religiosa.

Cada dos o tres años CEHILA realiza una Asamblea con la presencia de la Junta Directiva, de los Coordinadores de áreas y proyectos. Allí se discuten los trabajos en realización y los nuevos proyectos, se ejercitan la crítica y el enriquecimiento mutuo y son profundizados los temas a fondo y las cuestiones emergentes. Ese intercambio se lleva a cabo en los Simposios.

CEHILA ha realizado dos Conferencias Generales, con participación de centenares de historiadores. La primera fue en México (1984) y la segunda en Sao Paulo, Brasil (1995), con la finalidad de hacer un balance global de la producción histórica, abrir nuevas pistas de investigación, establecer nuevas prioridades y dar continuidad al debate metodológico.

En 1992, con motivos del V Centenario, CEHILA publico en varios idiomas, la obra “Resistencia y Esperanza. Historia del Pueblo Cristiano en América y el Caribe”, una síntesis en la cual han participado la mayoría de los miembros de la comisión.

La divulgación de sus investigaciones, de los Simposios, de una Versión Popular de la Historia de la Iglesia en América Latina y de otros proyectos como el de una Historia del Cristianismo en la perspectiva del pobre. Historia de Las Mentalidades Religiosas (una nueva perspectiva de la historia de la teología), Historia de la Vida Religiosa, y Archivos Eclesiásticos se encuentran entre las tareas que ha asumido la Comisión como un compromiso permanente de ofrecer al pueblo latinoamericano un instrumento de reflexión a la altura de sus necesidades e inquietudes.

Para desarrollar su proyecto y conservar su rumbo y dirección propuestas, CEHILA ha prestado especial atención a la discusión metodologica y al establecimiento de periodizaciones comunes. Los primeros esquemas de este tipo se fijaron en los encuentros de Quito (1973), Chiapas (1974) y Santo Domingo (1975), siendo revisados y discutidos ampliamente a partir del encuentro de Asunción (1993), durante el cual se promovio una revisión critica de los 20 años de camino de CEHILA.

Por otra parte, CEHILA ha venido esforzándose por mantener fidelidad a la triple dimensión inspiradora de su proyecto: la seriedad en la aplicación de la metodología, garantizando una cualidad científica de investigación, un compromiso con los pobres y excluidos, manteniendo una articulacion con los sectores populares, sus lenguajes, sus luchas, su cultura, sus sueños, y un servicio eclesial, realizado de manera ecuménica y tratando de que su trabajo sea divulgado, conocido y utilizado por las comunidades cristianas y sus dirigentes pastorales.

CEHILA ha buscado trabajar siempre en equipo, agrupándose en torno a proyectos comunes, e incorporando a especialistas de diferentes áreas y disciplinas del saber, fomentando un dialogo y una integración interdisciplinaria.

CEHILA es pues, una comisión formada por historiadores e investigadores de ciencias afines, jurídicamente independiente, académicamente libre, que produce una historia critica, no apologética. Los compromisos que asume, los realiza en su propio nombre y en el de la verdad,

enfatizando el dialogo y la aceptación critica de la corrección interna y externa, de sus trabajos.

Todo el trabajo desarrollado por CEHILA ha tenido una enorme repercusión en las iglesias latinoamericanas, en el Caribe, en América del Norte y en Europa, en medio de los agentes de pastoral, de las comunidades eclesiales de base en los laicos, sacerdotes, religiosos y religiosas y obispos, académico y profesores de historia de la Iglesia. En Africa y en Asia CEHILA colabora con la Working Commis-sion on Church History de EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) para escribir una Historia de la Iglesia en el Tercer Mundo.

CEHILA también ha ejercido una gran influencia historiográfica en los ambientes académicos del continente y fuera del mismo, en la lectura teológica elaborada desde una perspectiva de la opción preferencial por los pobres y la realización de un nuevo modelo de iglesia que empieza a partir de las Conferencias de Episcopales de Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992).

Finalmente, CEHILA agradece profundamente a todas las instituciones y personas que han formado una red de apoyo y colaboración a sus trabajos, tornando posible sus encuentros y publicaciones. Agradece de modo especial, a las editoriales que han establecido con ella una relación estable y duradera, a las agencias de cooperación, que han creído en ella y han prestado apoyo y solidaridad a sus proyectos.

Simpósios

A cada ano, os coordenadores regionais e de projetos juntamente com especialistas convidados, promovem um Simpósio sobre um tema particular de História da Igreja na América Latina e no Caribe. Esses Simpósios têm sido um dos instrumentos para se organizar e formar as "equipes" encarregadas de todos os projetos e tarefas da CEHILA.

I SIMPÓSIO
PARA UMA HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA
3 a 7 de janeiro de 1973, Quito, Equador

II SIMPÓSIO
BARTOLOMEU DE LAS CASAS (1474-1566)
9 a 12 de julho de 1974 - San Cristobal de las Casas, Chiapas, México

III SIMPÓSIO
A EVANGELIZAÇÃO NA AMÉRICA LATINA
26 a 31 de outubro de 1975, São Domingos, República Domenicana

IV SIMPÓSIO
PROBLEMÁTICA DO PROTESTANTISMO LATINO-AMERICANO NO SÉCULO XX
COMEMORAÇÃO DO LX ANIVERSÁRIO DO CONGRESSO DO PANAMÁ DE 1916

13 a 17 de dezembro de 1976, Panamá, Panamá

V SIMPÓSIO
HISTÓRIA DA RELIGIOSIDADE POPULAR NA AMÉRICA LATINA
3 a 8 de dezembro de 1977, Salvador, BA, Brasil

VI SIMPÓSIO
MEDELLÍN: SEU SIGNIFICADO HISTÓRICO (1968-1978)
28 de julho a 2 de agosto de 1978, Melgar, Colômbia

VII SIMPÓSIO
METODOLOGIA DA HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA
23 de julho a 1 de agosto de 1979, San Juan, Puerto Rico

VIII SIMPÓSIO
HISTÓRIA DA TEOLOGIA NA AMÉRICA LATINA
19 a 26 de julho de 1980, Lima, Peru

IX SIMPÓSIO
DAS REDUÇÕES ÀS LUTAS INDÍGENAS ATUAIS
25 a 27 de julho de 1981, Manaus, Brasil

X SIMPÓSIO
A PRESENÇA DOS NEGROS NA HISTÓRIA DA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE
25 a 28 de agosto de 1982, Tunapuna, Trenidad

XI SIMPÓSIO
A MULHER POBRE NA HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA
12 a 15 de outubro de 1983, San Antonio, Texas, EUA

XIII SIMPÓSIO
A CLASSE OPERÁRIA NA HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA
15 a 17 de julho de 1986, São Paulo, Brasil

XIV SIMPÓSIO
CAMPESINATO, TERRA E IGREJA
29 a 31 de julho de 1987, La Paz, Bolívia

XV SIMPÓSIO
IMIGRAÇÃO E RELIGIÃO NA AMÉRICA LATINA (1848-1930)
14 a 16 de julho de 1988, Buenos Aires, Argentina

XVI SIMPÓSIO
SENTIDO HISTÓRICO DO 500º ANIVERSÁRIO (1492-1992)
11 a 13 de outubro de 1989, Santo Domingo, República Dominicana

XVII SIMPÓSIO

500º DO CRISTIANISMO EM AMÉRICA LATINA
18 a 21 de julho de 1990, Santiago do Chile, Chile

XVIII SIMPÓSIO
CRISTANDADE E PRODUÇÃO DO BÁRBARO NA AMÉRICA LATINA (1492-1992)
24 a 26 de agosto de 1991, Santa Fé de Bogotá, Colômbia

XIX SIMPÓSIO
OS POBRES, PROTAGONISTAS DA HISTÓRIA: ÍNDIOS, NEGROS E MESTIÇOS
7 a 9 de outubro de 1992, Havana, Cuba

XX SIMPÓSIO
VINTE ANOS DE PRODUÇÃO HISTORIOGRÁFICA DA CEHILA: BALANÇO CRÍTICO
(6 a 8 de outubro de 1993, Assunção, Paraguai)

XXI SIMPÓSIO
IGREJAS, SOCIEDADES E CULTURAS: 1945-1995
(22 a 27 de agosto de 1994, Lima, Peru)

Conferências Gerais

I CONFERÊNCIA GERAL DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA

10 a 13 de outubro de 1984, México, D.F., México

A I Conferência Geral de História da Igreja na América Latina, projetada desde 1980 e em comemoração ao décimo aniversário da CEHILA, realizou-se, na Cidade do México, no Centro Universitário Cultural, CUC, dos padres dominicanos, sob a presidência dos bispos mexicanos Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca) e José Llaguno (Vicariato da Tarahumara) e do bispo chicano, Ricardo Ramírez (Las Cruces, EUA). Participaram 152 historiadores, pastoralistas e militantes de 23 países latinos-americanos e caribenhos, além do Canadá, Estados Unidos, França, Itália, Espanha, Bélgica, Holanda, Alemanha e Índia. A cada manhã, para todos os participantes, houve uma mesa redonda, com dez conferências principais, seguidas de discussão. Às tardes, os participantes trabalharam em oito seminários simultaneamente. Foram realizadas 25 sessões de trabalho, onde se discutiram 89 comunicações. As conferências principais das manhãs foram publicadas, em espanhol, no no 82 da revista Cristianismo y Sociedad (México, 1984), com o título "Para una historia de los cristianismos en América Latina", e, em português: Para uma história da Igreja na América - O debatemetodológico, Ed. Vozes, Petrópolis, 1986, 147 pp. A I Conferência Geral contou com o apoio das mais qualificadas instituições mexicanas no campo da história: Colegio de México, Departamentos de História da UNAN, da UAM, do ENAH, da

Iberoamericana, Claustro Sor Juana, Colegio de Michoacán, Universidade Pontifícia, entre outras.

A imprensa deu cobertura diária ao acontecimento, enfocando-o dos mais diversos pontos de vista. Coincidiram os comentários acerca do alto nível acadêmico, do entusiasmo dos participantes e de sua ampla repercussão social, pois paralelo à Conferência, houve, às noites, um ciclo de conferências, com a assistência de mais de 500 pessoas. As conferências versaram sobre "A Igreja latino-americana na conjuntura atual (1959-1984)", com expositores provenientes da Argentina, Brasil, Colômbia, Nicarágua, El Salvador, Porto Rico, Cuba, Antilhas Holandesas, Alemanha, Itália, Costa Rica e México. Os participantes assinaram uma declaração, apoiando os trabalhos do Grupo de Contadora e manifestando o compromisso dos cristãos em favor da paz na América Central, assim como o repúdio a qualquer tipo de intervenção armada estrangeira na região.

Os debates da I Conferência giraram, ao redor dos seguintes pólos problemáticos ou questões colocadas em tensão entre dois extremos e cuja resolução ainda se está longe de ser alcançada. A originalidade da CEHILA consistiu, talvez, em manter a tensão, sem resolvê-la apressadamente.

O primeiro pólo problemático estabelece-se entre uma história da Igreja com visão conservadora ou então crítica, a partir do povo latino-americano e caribenho. Face à corrente tradicionalista, antiliberal, conservadora, surgiu uma nova corrente historiográfica que opta, epistemologicamente, pelo povo oprimido, como lugar hermenêutico;

O segundo pólo revela a tensão, no âmbito da Igreja Católica, entre uma autoridade não habituada a ver-se refletida na história e o historiador que leva seu relato até o presente. Isto produz, evidentemente, conflitos, proibições e até perseguições, próprias de um estágio inicial, a partir do qual a Igreja irá se acostumando à descrição e análise históricas de suas próprias ações.

O terceiro pólo problemático deriva de uma visão ecumênica do cristianismo. Esta exige a superação dos limites das Igrejas divididas entre si e uma leitura histórica que abrace o conjunto do fenômeno cristão na América Latina e no Caribe, lido com espírito ecumênico.

O quarto pólo resulta da tensão entre a história realizada por cientistas que respondem aos interesses da "comunidade científica" - que podem ser crentes ou não - ou por cientistas de fé que respondem a interesses da "comunidade histórica" concreta das Igrejas. Os dois tipos de historiados são cientistas, mas respondem a demandas e interesses diferentes;

O quinto pólo problemático deriva da diferença de opções entre uma história da igreja mais acadêmico-universitária e outra com significação mais pastoral e voltada para as massas. Destinatários acadêmicos ou populares acabam exigindo uma feitura do texto histórico, com metodologias profundamente diferentes.

O sexto pólo problemático emerge da tensão entre uma história "machista" e um feminismo histórico que descobre o lugar da mulher em todos os capítulos da História da Igreja, ainda que seja na condição de oprimida, mas que exige um tratamento particular e novo;

O oitavo e último pólo problemático estabelece-se entre um enfoque pluridisciplinar de historiador, sociólogo, teólogo e o enfoque exclusivo de historiador da Igreja.

A CEHILA celebrou, assim, seu décimo aniversário, depois de haver efetuado onze simpósios continentais, a partir de 1973, conseguindo realizar uma avaliação de grande significado para os trabalhos futuros.

II CONFERÊNCIA GERAL DE HISTÓRIA DA IGREJA DA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE

25 a 28 de julho de 1995, São Paulo, Brasil

Em comemoração aos seus vinte anos de existência, a CEHILA organizou, juntamente com a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, a II Conferência Geral de História da Igreja na América Latina e no Caribe. Dezenas de instituições acadêmicas e não acadêmicas do Brasil, da América Latina, dos Estados Unidos e da Europa aceitaram colaborar com o evento, co-auspiciando-o. O objetivo foi de realizar um balanço crítico da caminhada e atuação das Igrejas na América Latina e no Caribe entre 1945 e 1995.

A II Conferência foi programada em quatro grandes seções: I. Seção Teórico-Metodológica; II. Seção: Balanço Bibliográfico; III. Seção Temática, abrangendo 14 temas, e IV. Seção: Intercâmbio e Cooperação Sul-Sul e Norte-Sul, dividida em 3 temas.

ANEXO IV

Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe[794]

MISIÓN

CEHILA es hoy una red internacional e interdisciplinaria, formada por investigadores que rescatan críticamente la dimensión histórica del cristianismo latinoamericano y caribeño, en toda su diversidad.

VISIÓN

A partir de la reflexión histórica de la experiencia cristiana latinoamericana y caribeña, CEHILA busca ser un espacio de diálogo académico y ecuménico, comprometido en el fortalecimiento de la solidaridad y la defensa de la dignidad humana proporcionando elementos críticos que coadyuven a la transformación de la realidad a las y los diversos sujetos históricos.

PRINCIPIOS

- Investigar y producir nuevos conocimientos sobre la experiencia de vida de los/las cristianos/as a fin de que se reconozca y valore la dignidad de todos los seres humanos
- Promover, desarrollar y facilitar el estudio histórico del cristianismo y lo religioso en Latinoamérica y el Caribe
- Posibilitar un espacio académico autónomo de cualquier institución religiosa u opción política.
-

OBJETIVOS

- Desarrollar la investigación, el estudio, la formación sobre la historia del cristianismo en la realidad socio religiosa en Latinoamérica, el Caribe y en las comunidades latinas en los USA.
- Establecer intercambios científicos con centros académicos afines.
- Colaborar con asociaciones publicas y privadas, civiles y eclesiasticas en actividades de investigacion, preservacion de documentos, formacion y divulgacion.
- Promover eventos para la socializacion de conocimientos.

[794] Disponível em: <http://www.cehila.org>. Acesso em: 15/06/2007.

ANEXO V

Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe

RESUMEN DEL RELATORIO DE LA ASAMBLEA GENERAL DE CEHILA[795]

Buenos Aires, 29-31 de julio de 2006

Se dio inicio a la Asamblea General, por una visita a las tumbas de las Madres de la Plaza de Mayo y de las Religiosas francesas enterradas en el jardín de la parroquia de los Padres Pasionistas, situada al lado de la Casa de Nazareth, donde se desarrolló la Asamblea. Esta presencia/ausencia marcó nuestra reflexión sobre el tiempo presente de Cehila.

Asistimos: Jorge Hamilton, presidente; Imelda Vega-Centeno, secretaría ejecutiva, proyecto de Historia Cultural y área andina; Robert Wright, secretaría administrativa y Cehila hispanos en USA; Pablo Moreno área protestante y vocal; Eduardo Quadros, área Brasil; Elizabeth Judd, área México; Fortunato Mallimaci, Proyecto de Historia del Tiempo Presente y área Cono sur.

1. **INFORME DE JUNTA**

El Vicepresidente (ausente) presentó su informe por escrito así como la Secretaria Ejecutiva. Seguidamente Jorge Sampaio (presidente) hizo un resumen del tiempo transcurrido de su mandato, menciona algunos aspectos que considera importantes y que sugiere como *temas de trabajo* para esta Asamblea:

- después de Cali se dejaron algunas tareas importantes pero no se cumplieron todas, en particular por los problemas de comunicación con las áreas.
- el problema del estado actual de las finanzas de CEHILA,

[795] Disponível em: <http://www.cehila.org/Asamblea_General.html>. Acesso em: 15/06/2007.

- tenemos pocas contrapartes ecuménicas en A.L. sólo Amerindia y el Foro Mundial, no tenemos otros puntos de diálogo como el CELAM por ejemplo, ni el CMI.
- considera que hay problemas de fondo que vienen desde hace varios años atrás, ¿Cuál es el proyecto de CEHILA? Le preocupa qué fue lo que pasó en CEHILA, algunos años se dedicó a publicaciones, apoyar proyectos e investigaciones en curso, la pérdida de contacto con algunos antiguos miembros de CEHILA, etc.
- Se pregunta ¿Cehila se institucionalizó y por eso perdimos la de fuerza instituyente? ¿qué posibilidades hacia el futuro tiene Cehila en esta perspectiva? Vivimos un momento delicado.

2. **INFORME FINANCIERO**

Bob entrega el informe por escrito y añade algunos comentarios:

- Hubo poca entrada de fondos en estos dos años ya que sólo llegó la donación para el curso de CEHILA-Protestante y luego para la web site.
- Le preocupa la parte destinada a la administración y funcionamiento ya que ya concluyó el financiamiento institucional que daba Kerkinactie.
- También pregunta si vamos a seguir dando a las áreas el mismo monto para su funcionamiento, el que en estos tiempos representa un monto importante.

Reiniciamos la sesión con algunos comentarios de Jorge sobre el informe de la visita a las agencias el 2005 realizada por Imelda. Llama la atención sobre el cambio que ha experimentado CEHILA de tener un gran apoyo inicial y ahora un apoyo mínimo. Además llama la atención sobre la relación que tenemos con las agencias, vamos a ellas para pedir dinero y alimentamos solamente una relación financiera. Esta es una relación desigual. Deberíamos tener una relación de socios con las agencias y mostrar que tenemos un capital intelectual importante que podríamos aportar a su propio trabajo. No ser solamente demandantes de recursos financieros. La próxima visita a las agencias debería ser no solamente para presentar proyectos sino llevar una propuesta de *partenariado*, tenemos una propuesta amplia que presentarles. Que nos escuchen lo que proponemos y generar un nuevo tipo de relaciones. En el Simposio del 2008 deberíamos tener uno o dos días de diálogo con las agencias, para hablar de todo esto. También hay que hacer un esfuerzo mayor para abrirnos a otras fuentes de financiamiento

3. **INFORME DE LAS ÁREAS**

Área Andina presentado por Imelda. Habla del Perú y los avances realizados por Carlos Flórez en el área del proyecto de Historia del Tiempo Presente y del trabajo de ella misma en el ámbito de Historia Cultural. Luego habla del Ecuador y destaca que a pesar de las dificultades se puede presentar un resultado inicial en el volumen *"La Iglesia en el Coloniaje Ibérico - Síntesis histórica de la iglesia católica en el Ecuador*". Trabajo que ha sido enviado para recibir sugerencias y comentarios.

Área Brasil, el informe fue presentado por Eduardo quien dejará el cargo en el próximo mes. Comenta el informe destacando la realización de algunos trabajos y la realización del Simposio de Brasil con el tema del Proyecto de Historia Cultural. Finalmente habla de la situación financiera del área, que es bastante difícil.

Área Centroamérica, el informe fue enviado por Guillermo fue leído por Imelda incluyendo dos cartas anexas solicitando presentar nuevos proyectos firmadas por Francisco Soto y Jaime Prieto. Se discute el Informe y se encarga a Imelda responder sobre los posibles proyectos presentados.

Área Cono Sur, se presenta informe escrito. Fortunato comenta que se han realizado contactos pero no se tiene un grupo conformado de manera permanente. Se han llevado a cabo varios eventos por coincidencia académica pero no porque haya una afiliación con CEHILA. Hay una demanda por comprender el sentido de la historia en función de un proyecto del presente, pero ¿cuál es la materialidad de Cehila que nos hace llamarnos así o no? Con Paraguay no hay contactos, mientras que con Uruguay se han realizado algunos encuentros y de ahí se ha ido gestando un grupo. Este grupo trabaja la investigación sobre el cristianismo pero también sobre la diversidad religiosa y las relaciones con el Estado, sociedad civil y grupos religiosos.

Área Colombia: Pablo presentó un informe "no formal" por la ausencia de Piedad. Pablo dio más bien una interpretación de lo que ha pasado desde la Asamblea de Cali. Piedad se ha ido a Europa, en conversación personal Ana María propuso a Pablo que asuma la coordinación de Colombia, pero él no acepta primero por su poca disponibilidad de tiempo, luego se pregunta, ¿qué es lo que ha de coordinar? ¿qué se espera que hagamos? ¿qué se retoma de lo anterior y para qué? La Asamblea **encargó a Pablo,** escribir a Ana María y esclarecer definitivamente sobre el estado de esta área.

Área Protestante: Pablo presenta su informe por escrito y caracteriza su trabajo como el de una "desaceleración", fundamentalmente por dos causas, por un lado lo recargado de su trabajo académico en la Universidad Bautista y sobre la acción social de los protestantes en Colombia. Segundo, por la propuesta de proyectos paraguas, que aunque despiertan interés académico, la respuesta es mínima. Logró que se elaborasen dos proyectos de Historia Cultural de los que sólo uno queda vigente. Pero, las dificultades de funcionamiento del área se dan fundamentalmente porque abarca toda A.L. y los viajes son costosos. En Buenos Aires Cehila está vinculada con el ISEDET. Se han reactivado los contactos en Nicaragua, con el CMI y para integrarse en el foro del CLAI, también hay nuevos contactos en Venezuela, Cuba y Chile. Habría posibilidad de hacer un curso de Historia del Protestantismo, a sugerencia del CMI. Las publicaciones pendientes de ésta área deberán salir una a fin de año y otra el próximo año. Pablo informó que el área protestante estaría en vías de cambiar de coordinador, pero en la discusión se vio también que esta área estaba en vías a integrarse en un todo de Cehila como Red. La Asamblea **sugiere** la integración de ésta área en las áreas regionales allá donde sea posible, la Junta buscará los mecanismos para realizarlo.

Área Hispanos en USA: Bob presenta un informe escrito y luego comenta brevemente el itinerario que ha seguido CEHILA en Estados Unidos. La mayoría eran católicos y un sólo protestante. Ahora se dio un paso para hacerlo ecuménico

y tiene una mayor representación protestante. Hay varios trabajos actuales que podrían formar parte de los proyectos paraguas de CEHILA: Tiempo Presente y HC. El origen del grupo fue la redacción de la Historia General, luego adquirió consistencia por los simposios y publicaciones. Aunque hay cuestionamientos sobre la pertenencia a Cehila no hay un enfoque alternativo que reúna la reflexión del cristianismo latino en los USA: se están realizando dos proyectos de historia ecuménica de los hispanos en USA, no hay nuevos proyectos para el área de Historia Cultural, pero hay tres trabajos que entran en esta temática. Hay un nuevo coordinador del área, que no ha podido asistir a Buenos Aires porque tenía un compromiso anterior en otro lugar, pero es la persona que ha estado colaborando con Cehilanet y tiene contacto orgánico.

Área México: Elizabeth presentó por escrito el informe y fue comentado. El trabajo se ha concentrado en la participación en el proyecto de Diccionario de Cambridge y a partir de allí se logró identificar gente interesada en la investigación de la historia de la Iglesia. Alicia ha querido ir dejando la coordinación poco a poco y está trabajando en la creación de un pequeño equipo de unas quince personas. La mayoría de este grupo han sido tesistas de Alicia y son jóvenes. Los intereses que tiene este grupo se pueden orientar hacia los proyectos paraguas de CEHILA. Las dificultades: es que estos investigadores no tienen claro lo que es CEHILA y tienen un concepto muy abierto y disperso del objeto de trabajo. La apertura de los espacios depende de cada uno de los participantes y algunos vienen de instituciones que nunca estuvieron en CEHILA y no tienen presente la metodología de CEHILA.

Sugiere la necesidad de hacer un seminario de capacitación sobre metodología y temática actual de Cehila, para reunir intereses dispersos, puesto que tienen contactos con unas seis universidades podría haber un marco institucional interesante.

4. **INFORME SOBRE PROYECTOS**

Proyecto de Historia Cultural: este informe ha sido presentado por Imelda previa consulta con Pablo y Eduardo. Imelda entregó un ejemplar de la publicación de otro adelanto de su investigación en la Revista Andina No. 42 CBC, Cusco, primer semestre 2006. Luego aclaró que no ha elaborado aún el proyecto de simposio de Historia Cultural para el 2008 porque no ve que haya suficiente material en proceso de investigación por parte de otros miembros de CEHILA. Para hacer un simposio con el perfil de CEHILA, espera los aportes y orientaciones de esta Asamblea.

Historia del Tiempo presente, Fortunato presenta el informe. Menciona las dificultades de comunicación con las personas que fueron nominadas en Cali. Pero luego se acordó con Eduardo Crochet trabajar en Buenos Aires para delinear las pistas y características del proyecto. Luego de leído el informe de Eduardo Crochet recién recibido, por parte de Fortunato (el relatorio de la reunión de Buenos Aires y la carta de Guillermo) Imelda entregó informe de Carlos Flórez del Perú quien viene trabajando el tema Historia del Tiempo Presente en la región andina de Cusco y Puno. Eduardo Quadros lee una carta de Eduardo Crochet.

Pablo destaca que hay varios elementos en común en ambos proyectos HC y HTP, quizá las mayores diferencias radican más en los tiempos (periodicidad) que en cada caso se tocan; consideraría que hay que destacar más esos elementos comunes tales como: la mirada del objeto de estudio más allá de la institucionalidad (Cristianismo por Iglesia)

Jorge recomienda que se trabaje en equipo como en HC, Guillermo, Fortunato y Eduardo C. Se aprobó este equipo, y se les pide que nombren la persona que representa al equipo de HTP en las comunicaciones con la Junta y con los demás miembros de CEHILA. Fortunato acordó reformular el proyecto de HTP dentro de dos o tres meses. Toca al equipo de HTP responder al subproyecto de JUC de Brasil enviado por Eduardo.

5. FUTURO DE CEHILA

Jorge comenzó con una introducción desde su evaluación personal acerca del futuro que vislumbra para CEHILA. Hizo un resumen del período durante el cual ha sido presidente para desde allí hablar del futuro. Como psicoanalista su acercamiento es desde el análisis institucional, el sociopsicoanálisis, a través de métodos de autoanálisis con dispositivos de autoconocimiento para llegar a la autoevaluación y autogestión. Es una ampliación de los analistas para entender la subjetividad de las instituciones. Sugiere algunos elementos de reflexión:

- ***¿Qué es Cehila?*** Tenemos que plantear salidas a este dilema, debemos hacer la diferencia entre institución y organización. Toda institución necesita materializarse en una organización para que la institución cumpla un papel en la sociedad. CEHILA se ha quedado estancada porque hemos quizás olvidado que toda organización cambia, las estructuras han sido ya forzadas y creadas para que funcionen así y la gente se adapte a ellas en vez de ser a la inversa. CEHILA es una organización atravesada por otras organizaciones a las que también pertenecemos. ¿Cehila se ha institucionalizado o todo lo contrario? Tener en cuenta que el proceso de institucionalización implica producción; en cambio lo institucionalizado implica reproducción de lo anterior.
- ***Analizadores.*** Señalamos los elementos que llaman la atención para ser revisados, identificados etc.
  Existe una gran laguna sobre la ***identidad,*** singularidad, especificidad de Cehila no han sido suficientes los “Planteamientos Guía” elaborados en Cali.
  La ***financiación***, parece que hay una dinámica del miedo, con expectativas de la organización y de las personas, no se sabe qué se financia y el tema no está esclarecido.
  Relación entre ***los proyectos y la ocupación*** de los miembros de CEHILA, esta no da dinero ni status pero entonces: ¿Qué da?, tensión entre implicaciones personales y organizacionales, los problemas en Cali para elegir la Junta son un ejemplo. Cehila sólo funciona por el voluntariado.

Dinámica del ***poder:*** falta de atracción de nuevos participantes para CEHILA y poca capacidad de convocar disidentes o anteriores participantes.

Sentimientos y afecto al proyecto y personas que hacen parte de CEHILA, evidencian desafectos, resentimientos y distanciamientos; estas cosas impiden que algunas personas trabajen en proyectos. Todas las instituciones sufren de estos males, que es preciso "curar": por ejemplo la universidad es ignorante respecto a sí misma, la policía no defiende la vida, etc. CEHILA parece sufrir de lo mismo.

Hablamos que hay una ***"Demanda de producción de Historia",*** ¿se crea demandas o recibimos demandas? ¿qué demanda estamos creando y para qué?

El modelo de CEHILA como ***intermediario*** con las agencias para obtener recursos para investigación no tiene futuro. Este aspecto es parte integral del proceso de "matar al padre". Se debe pensar en otra ruta, con quiénes se podría hacer convenios para lograr la formación de nuevos historiadores, el impulso de nuevas investigaciones, la difusión de las publicaciones y de la identidad de CEHILA.

- ***Perspectivas para el futuro de Cehila,*** ir consolidándose como una ***Red de historiadores del cristianismo en América Latina y el Caribe***, que *apoya a la formación humana de historiadores del área.* Esta perspectiva quizás nos permita hallar otro reto y ver con quiénes y cómo establecemos alianzas. Esta perspectiva implica repensar nuestra organización después de haber reflexionado y resuelto todo esto.

6. **ELECCIONES**

Jorge sugiere que se piense a CEHILA como una ***red de investigadores***, coordinada por el equipo que se nombre y que promueva la pertenencia a CEHILA con ***afiliados*** y que para mantenerse como tales, presenten con frecuencia resultados de investigaciones. Se buscará la adhesión de los socios por voluntad propia a cambio de participar activamente en las actividades institucionales.

En realidad tendríamos que elegir una *"**Junta de transición**",* para generar esta nueva organización, sería una especie de *"línea de fuga"*, actualmente estamos "capturados" por una organización de hace más de 30 años que no nos permite generar una nueva institucionalidad. Pablo subraya que la reorganización debe mantener vivos los proyectos "paraguas" invitando a unirse a la propuesta, subrayando el beneficio del intercambio académico latinoamericano y la publicación.

¿Cómo y para qué vamos a organizar Cehila? Para hacer los cambios necesarios de acuerdo a la realidad, estableciendo tácticas y estrategias que la hagan operativa.

Después de una larga discusión de más de una hora se acordó nombrar un ***Grupo de***

Coordinación (no Junta) conformada por cuatro personas que coordinarán a CEHILA en los próximos dos años: Imelda Vega-Centeno, Robert Wright, Eduardo Quadros y Pablo Moreno.

7. ESTATUTOS

Elizabeth e Imelda plantearon la pertinencia o la vigencia o no de unos Estatutos sobre los que no se llegó a acuerdos. Es necesaria la claridad de estos aspectos frente a los nuevos miembros. Bob sugiere que se elabore una especie de *"Reglamento de organización y funcionamiento",* como base de un *mínimo* de acuerdos necesarios para llevar esta etapa de transición a su consolidación, en el momento de mayor institucionalización se hacen los cambios necesarios. Jorge apoyó esta propuesta, la que quedó **aprobada** y encargada al **Grupo de Coordinación.**

8. COMITÉ CIENTÍFICO

Se informó sobre la forma cómo ha venido funcionando el sistema de evaluación de proyectos. **Se acordó,** que el Equipo de Coordinación siga cumpliendo este papel, con las ayudas *ad hoc* que requiera, pero más que para su tramitación, para tener en Cehila un Grupo que apoye con su conocimiento crítico y menos como gestionador de proyectos.

Sin embargo, como hay proyectos propios de Cehila, en base a la experiencia de estos dos años, Jorge sistematizó de la siguiente manera el papel de Cehila frente a la tramitación de proyectos con las agencias. **A partir de la fecha Cehila tramitará los siguientes tipos de proyectos:**

8.1 Proyectos para **encuentros**, simposios, que tengan como objetivo la socialización de las investigaciones(en especial pero no únicamente) de Historia Cultural e Historia del Tiempo Presente, a nivel Latino Americano, Nacional o de área, con énfasis en lo **académico.**

8.2 Proyectos de **publicaciones** (papel o en la web) de Cehila, que se hayan producido en los encuentros y proyectos paraguas.

8.3 Formación de personas para el trabajo en la perspectiva de Cehila, diplomados, extensión, cursos cortos, etc., para generar nuevas generaciones en Cehila y salir de la endogenia.

8.4 Para financiar la **estructura de red** de Cehila, y su puesta en funcionamiento.

9. LINEAS MAESTRAS PARA LOS PROYECTOS "PARAGUAS"

Hemos visto como ***líneas de trabajo*** que la problemática latinoamericana, el cristianismo/los cristianos y la presencia del pobre atraviesan el conjunto de nuestras preocupaciones.

Imelda recuerda que del trabajo de Historia Cultural se desprende un cuestionamiento doble, tanto académico como eclesial, además que se plantean cuestiones desde la larga duración, según los casos. Eduardo subraya que los sujetos de las "devociones populares" plantean una serie de cuestiones epistemológicas, entre ellas la necesaria *empatía* en la investigación desde los sujetos: la observación participante, entrevistas, etnología, descripción, etc. Bob pregunta si lo "popular" incluye a los sectores medios. Imelda dice que lo cultural popular atraviesa las clases sociales, Bob subraya entonces la importancia de estudiar las creencias populares desde los sujetos y la relación entre las creencias y la sociedad global. Eduardo dice que el concepto de cultura utilizado –Geertz- donde lo cultural se vuelve popular a partir del modo de hacer del sujeto, a partir de lo vivido y de la práctica. Fortunato pregunta ¿quién determina la acción social? Giddens habla de la dualidad de la estructura. Cuando hablamos de pobre, de lo popular, ¿de quién estamos hablando? Es necesario salir de los clichés para entender a los cristianos, tenemos que analizar las concepciones de fondo que usamos corrientemente, como "colonia, modernidad, capitalismo"…:

Línea de trabajo: en dichas creencias lo que nos interesa es la experiencia concreta, la vida cotidiana y estructura social donde se desenvuelven los sujetos.

10. **CEHILANET**

Conocido el informe enviado por Sergio, y teniendo en cuenta su imposibilidad de seguir con esta responsabilidad y habiendo Paul Barton ofrecido apoyar a Sergio y hasta asumir la responsabilidad de Cehilanet, la Asamblea **encargó a Bob hacer la consulta** para ver si Paul asumiría esta responsabilidad y bajo qué condiciones concretas.

11. **PROYECTOS DE ARCHIVOS**

Imelda informó sobre el interés de Adveniat y la sugerencia de formular un proyecto de Formación de Archivadores Eclesiásticos, presentó el Proyecto de Curso de Formación y Publicación de Catálogos realizado con el Centro Bartolomé de las Casas del Cusco (CBC), el mismo que, dadas las dificultades tenidas en los contactos con el CELAM, será tramitado directamente a través del Obispo local por el CBC.

Bob informó que Ana María por su propia cuenta sigue buscando apoyo financiero para el proyecto de digitalización de los archivos del Miec-Jeci. Cehila Hispanos en USA ha dado su apoyo moral a esta iniciativa.

12. **CURSO DE POSGRADO**

Fortunato informó que se llevará a cabo de todas maneras en el 2007, antes ha sido imposible por los problemas institucionales de la UBA, pues se realizará con la estructura y financiamiento de la UBA en sus cursos de especialización,

marco institucional que es importante para los que vengan a tomar el curso como para los que darán el curso.

13. **PUBLICACIONES**

- ✓ Los tres libros pendientes del Área protestante deben salir uno (Vida Cotidiana) antes del fin de este año y otro (Colombia) en el próximo año. En cuanto al tercer libro, de Jaime Prieto, Pablo le avisará que el plazo para arreglar su publicación se vencerá al fin de este año.
- ✓ Se ha retomado la publicación del coloquio de Cuernavaca, a pesar de los problemas de los costos.
- ✓ Sigue pendiente la publicación del Coloquio de 1998 sobre los 30 años de Medellín. Se encarga a Bob avisarle que el plazo para la publicación vencerá a fin de este año.
- ✓ Respecto a la **política editorial** de Cehila, que quedó pendiente en la reunión de Junta del 2005, **se encarga al Grupo de Coordinación,** la elaboración de la misma conteniendo: período máximo de espera, criterios de publicación de actas de congresos o simposios, de preferencia no publicar trabajos publicados previamente, se subraya tanto el interés de publicar en papel como en versión digital. Recordar la importancia de una Revista virtual.
- ✓ El Simposio de Buenos Aires del 2006 se publicará en CD.

14. **OTRAS DECISIONES Y ENCARGOS**

- ✓ **Asamblea y simposio del 2008 (Octubre)**. Se presentarán los resultados de los dos proyectos paraguas: Historia Cultural e Historia del Tiempo presente. Podría ser en el Cusco o en México, hay que buscar la información pertinente: costos, contrapartes, búsqueda de financiamiento local y sondeo con las agencias. Se encarga a Imelda y Elizabeth hacer las averiguaciones previas. Imelda hará el proyecto para las agencias.
- ✓ **Taller sobre Género**. Se reparte la documentación a los asistentes en la Asamblea, se sugiere a los Grupos Coordinadores de HC y HTP que ésta temática sea tenida en cuenta en los respectivos proyectos de investigación. Se sugiere que las áreas apliquen el Taller. Imelda informará al respecto a BD.

15. **EVALUACIÓN DE LA ASAMBLEA**

Hicimos una “vuelta” evaluativa del trabajo de estos tres días.

- Eduardo, dice que ha sido una Asamblea tranquila y productiva, en base al buen entendimiento. Se trata de construir una Cehila como un proyecto adecuado a nuestras posibilidades. Estamos más humildes, menos jactanciosos, pero más reales que una gran representación.

- Imelda señala que entramos en la parte final de una transición difícil, que a pesar de ser pocos hemos avanzado significativamente en la discusión de fondo.
- Bob dice que todavía estamos en plena transición, la gran interrogante sigue siendo mantener el compromiso de las áreas entre las Asambleas; en esta asamblea todos aportaron mucho, hemos sido un buen grupo de trabajo, la reducción de la tarea de "buscar fondos" ha sido un paso importante. Agradece a Jorge por su trabajo y contribución.
- Elizabeth dice que ha sido una rica experiencia personal, que estamos en la transición con una lógica propia, pero que mantiene una identidad, pasamos de lo "grande" a lo relevante, aunque por la transición sea difícil precisar qué son ambos, ella tratará de realizar estos compromisos en México, y de mantener este espíritu latinoamericano.
- Fortunato se pregunta si somos pocos… piensa que es interesante aprontar lo que somos en realidad y no vivir de grandezas pasadas. Es interesante también bajar la tensión por la preocupación por la plata, aunque esto mismo plantee nuevos problemas. Ve más claridad que en Cali y se pregunta ¿qué relación tiene todo esto con el cristianismos histórico de América Latina?
- Jorge comienza agradeciendo a Fortunato, su acogida y preparación de nuestro trabajo, además por el Malbec que nutrió nuestra reflexión. Encontrarnos con un Cehila "chico" ayudó a considerar el porqué somos tan pocos, dentro de un proceso de transición continuado llegamos al momento de la toma de decisiones, pasar de vivir de los recuerdos al inicio de un nuevo movimiento. El análisis socio histórico es un deseo de continuidad con mecanismos para hacerlo, una utopía con mecanismos reales en un clima de respeto. Cehila asume un camino positivo con el riesgo de concretar y materializar los fantasmas del pasado, por eso la urgencia de superar el pasado, para no caer en nuevos círculos viciosos. Hemos tenido una buena Asamblea, con decisiones positivas y cualitativas. Ofrece escribir su reflexión para contribuir a la reflexión de Cehila sobre sí misma. Deja la presidencia al Grupo de Coordinación y se pone a su disposición para lo que fuere necesario.

16. **INFORME FINANCIERO FINAL**

Antes de partir, Bob presentó el último estado de cuentas de Cehila para la correspondiente toma de decisiones.

PM Buenos Aires/IVCB Lima, julio-agosto 2006.

=======

DIRECTORIO DE LA ASAMBLEA DE CEHILA BUENOS AIRES, JULIO-AGOSTO DEL 2006.[796]

NOMBRE	EMAIL	TELEFONOS	DIRECCIÓN POSTAL
Jorge Hamilton Sampaio	jorgehsampaio@ hotmail.com jorgesampaio@terra. com.br	(55.19) 34241510 casa Oficina: 34341762 Cel: 92034568	Rua Nuporanga, 20, casa 7, Convívio Flórida, Jardim Potiguar 13420-252, Piracicaba, Sao Paulo, Brazil
Imelda Vega-Centeno B.	imelda@ amauta.rcp.net.pe	(51.1) 4631348, Lima (51.84) 227830 Cusco	Edif. Las Moreras 1009, Entrada 3, Residencial San Felipe, Jesús María, Lima 11 Perú
Robert Wright	wright@ost.edu	(-210) 341.1366, Ext. 223	285 Oblate Drive, San Antonio TX 78216, USA
Elizabeth Judd Moctezuma	glzjudd@ yahoo.com.mx	(52.55) 57546506	Plan de Guadalupe # 65, casa 11, Santa María de Ticomán, México D.F. CP 07360 México.
Eduardo Guzmao de Quadros	mirandaquadros@ hotmail.com	(55.62) 2023375	Rua 227, 108 Ap. 1105 CP 74.605.080 Goiania, Go. Brazil
Pablo Moreno	funibautista@ telesat.com.co	(57.2) 5130750 casa (57.2) 512320, 512323	Av. Guadalupe N° 1 B, 112, Cali Colombia
Fortunato Mallimaci	fmallimaci@ fibertel.com.ar	(54.11) 45445371	Quesada 4769 1431 Buenos Aires, Argentina

EQUIPO COORDINADOR:

Imelda Vega-Centeno B. (Secretaría Ejecutiva)	imelda@ amauta.rcp.net.pe	(51.1) 4631348, Lima (51.84) 227830 Cusco	Edif. Las Moreras 1009, Entrada 3, Residencial San Felipe, Jesús María, Lima 11 Perú
Robert Wright (Secretaría Administrativa)	wright@ost.edu	(-210) 341.1366, Ext. 223	285 Oblate Drive, San Antonio TX 78216, USA
Eduardo Guzmao de Quadros	mirandaquadros@ hotmail.com	(55.62) 2023375	Rua 227, 108 Ap. 1105 CP 74.605.080 Goiania, Go. Brazil
Pablo Moreno	funibautista@ telesat.com.co	(57.2) 5130750 casa (57.2) 512320, 512323	Av. Guadalupe N° 1 B, 112, Cali Colombia

[796] Disponível em: <http://www.cehila.org/Organizacion.html>. Acesso em: 15/06/2007.

ANEXO VI

REUNION DEL GRUPO DE TRABAJO DEL PROYECTO DE HISTORIA CULTURAL DE CEHILA[797]

Lima, 22 Y 23 de Noviembre del 2005

Participantes: Imelda Vega-Centeno, Eduardo Quadros y Pablo Moreno

La Agenda fue preparada con anterioridad y discutida por email por los miembros del Grupo de Trabajo. El esquema del presente Relatorio sigue esa Agenda.

1. Trayectoria del proyecto de Historia Cultural

· Imelda da una visión panorámica de la trayectoria de este proyecto, desde la Asamblea de Las Cruces cuando Maximiliano Salinas lo presentó como proyecto de "Historia de las Mentalidades", como una alternativa para la reagrupación de CEHILA en torno a un proyecto común. En 1997 el proyecto fue presentado a las iglesias suecas quienes lo apoyaron, sin que hubiera sido discutido en CEHILA. En 2001 se reunió la Junta en Belén y allí asistió Max para presentar su trabajo en Simposio del Brasil. Al no estar funcionando aun el Proyecto de HdM se usó de sus fondos para facilitar esta participación. En la Asamblea del 2002 en Sao Paulo se decidió que fuese un grupo de trabajo que esté al frente del proyecto de HdM, el Grupo de Trabajo quedó conformado Imelda, Beatriz y Pablo. Al año siguiente se reúne en Lima el nuevo grupo de trabajo con una propuesta teórico metodológica sustentada por Beatriz, lo que permitió abrir el proyecto a otros interesados y convocar nuevas participaciones.

En la asamblea de Cali, Beatriz pidió la coordinación del proyecto y seis meses después renunció por cuestiones personales. El equipo comienza a trabajar nuevamente como grupo de trabajo, Eduardo Quadros entra a formar parte del mismo.

· Pablo anota que al problema de la demora en la implementación del proyecto de HdM se añade la organización tradicional de CEHILA por Áreas geográficas que no corresponde necesariamente con la propuesta temática de los dos proyectos paraguas: Historia Cultural y del Tiempo Presente.

· Imelda plantea que el cambio que experimentamos es importante porque subraya la temporalidad del discurso teórico metodológico de CEHILA, que no responde sólo a una "moda académica", la propuesta de trabajo de Historia Cultural expresa una ruptura con una propuesta anterior, totalizante y cuasi mesiánica: "La metodología de CEHILA", para dar lugar a otros discursos académicos menos ambiciosos, más temporales y debatibles.

· Eduardo plantea que los estudios post-coloniales y de la subalternidad se presentan como un campo muy amplio para la Historia Cultural. Situados en el debate académico de la historia de las religiones nos encontramos con corrientes como la de la subalternidad, lo que nos permite intercambiar académicamente con una actitud de dar y recibir sin pretensiones mesiánicas.

· En el diálogo con las instituciones eclesiásticas, la perspectiva temática da a Cehila más amplitud y posibilidades de cuestioamientos variados.

[797] Disponível em: <http://www.cehila.org/uploads/REUNION_DEL_GRUPO_DE_TRABAJO_DEL.doc>. Acesso em: 15/06/2007.

2. Estado de los sub proyectos enviados hasta la fecha

· Se está dando apoyo económico al proyecto del Perú trabajado por Imelda, está pendiente el apoyo para la propuesta de proyectos presentada por Eduardo en Brasil y están pendientes los de Colombia y el de Jaime Prieto en Costa Rica.

· Imelda informa sobre el avance del proyecto en el Cusco acerca del "Taytacha Temblores en la celebración interequinoccial del Cusco. Cultos solares –crísticos- dentro del calendario lunar andino".Se presentó un primer trabajo en el congreso de Investigación en Antropología de Lima; en forma de ponencia se presentó los avances en la Universidad Católica de Lovaina, este texto está en Cehilanet. Informó de otro artículo concluido que será publicado en la Revista Andina del CBC en el Cusco.

· Se subraya la importante articulación que puede darse entre Historia Cultural y la Historia del Tiempo Presente, teniendo en cuenta que la diferencia más notable es la cronológica (40 años hacia el presente sería historia del tiempo presente), pero los temas y metodología pueden relacionarse significativamente.

· En el caso de Colombia Pablo informa que hay dos propuestas que se enviaron para evaluación del equipo, Yudian Acevedo y Betty Ruth Lozano. En el caso de Yudian no se contemplará este proyecto debido a que ella se ha radicado en EE.UU. y se le recomendó entrar en contacto con el coordinador protestante de Hispanos. La segunda presentará una propuesta revisada a principios del próximo año, igualmente Pablo Moreno espera presentar una propuesta de investigación sobre los protestantes en Colombia a principios del siglo XX, con base en cartas de lectores publicadas en un periódico "El Mensaje Evangélico", que aluden a varios temas: cementerios, matrimonio, conversión, política e iglesia. Angélica Ospina y Eluard Figueroa desde Bogotá, han enviado un primer esbozo de propuesta, se les pedirá que la elaboren en formato de proyectos de CEHILA.

Igualmente se informó que se ha enviado el proyecto de Historia Cultural a la lista de contactos de del área protestante, Jaime Prieto respondió con interés en trabajar en un proyecto pero no lo ha enviado. Se comunicará con él próximamente Pablo Moreno para concretar la propuesta.

· Eduardo Quadros, habló del proyecto sobre Devociones que fue elaborado desde 2002, se re-elaboró y se trató de levantar el interés pero no hubo reacción.

En 2005 durante la asamblea de CEHILA-Brasil se repartieron en dos grupos para que se vincularan a uno de los dos proyectos paraguas de CEHILA, hubo un grupo de 8 investigadores que pidieron trabajar en Historia Cultural. Recibieron el texto "Nuevas miradas a las devociones" y la guía para la presentación de proyectos.

Hasta ahora sólo ha llegado un proyecto presentado por Janira sobre cofradías y hermandades en el siglo XIX y el de Mabel sobre devociones virtuales pero no ha sido terminado. Edson de Recife está trabajando el tema y Sueli también. Se han comprometido enviar proyectos para el próximo año. Eduardo y Mabel forman parte del grupo sobre devociones para el simposio en San Luis de Marañao con la Asociación de Historia de las Religiones. En Juiz de Fora hay grupo de estudios de Religión y Modernidad que se reúne cada quince días, allí surgió un proyecto sobre devociones electrónicas.

CEHILA está acostumbrado a trabajar sin dinero, se necesita apoyo para pasajes y para publicaciones, pero se reconoce que los pasajes internos en el Brasil son muy costosos. Imelda aclara que CEHILA no puede apoyar esta área, es más posible apoyar las publicaciones.

Eduardo tiene la esperanza de que varias personas que han prometido presentar proyectos puedan hacerlo en el corto plazo. Había dado plazo para principios de

octubre antes de venir a Lima, pero no recibió ninguno. Es posible que lleguen proyectos, pero se debe animar a los autores para que se realicen al mismo tiempo para que durante la investigación se puedan encontrar en simposios y encuentros que permitan dilucidar lo que está pasando en el mundo religioso.

Del 4-6 de Septiembre de 2006 se realizará el simposio nacional de Brasil sobre Historia Cultural en Sao Paulo, universidad metodista.

Conclusiones generales

- Que a fin de año se presenten breves informes de los proyectos en marcha o de lo que se haya hecho.
- Al mismo tiempo hacemos una nueva llamada de proyectos esperando que los tres primeros meses del 2006 lleguen esos proyectos.
- ¿Qué relación tiene nuestra dinámica de trabajo con el simposio de tiempo presente en 2006?. A discutir con la Junta.

3. Revisar y ratificar criterios de evaluación

· Imelda dice que a pesar que sintió que los criterios de evaluación eran un poco rígidos, con la aplicación se nota que es un avance de CEHILA para la evaluación de proyectos y propuestas.

· Pablo, valora el avance cualitativo de CEHILA en este campo y menciona que deben ajustarse algunos ítems de evaluación de los proyectos, por ejemplo en los puntos relacionados con Presupuesto, porque se crea una expectativa muy alta en los solicitantes para decirles luego que CEHILA no puede darles sino para publicación, trabajo de campo o sistematización de datos. Ser más claro ayudaría a despejar esas dudas desde el principio. También recomienda que bibliografía y estado del arte no se aplica necesariamente a los proyectos para cursos breves, quizá se deben tener en cuenta otros ítems.

En los criterios utilizados con base en el documento guía de CEHILA, Pablo recomienda que se redacte en forma de pregunta cada ítem para saber que se espera exactamente que cumpla el proyecto.

· Eduardo plantea que la parte más delicada de evaluar es la del presupuesto, sería mejor saber claramente lo que es factible pedir a CEHILA y dónde CEHILA puede colaborar. Los proyectos debieran ser enviados sin identificación, para facilitar una evaluación más académica.

· Imelda considera que es importante conocer de dónde vienen las evaluaciones porque enriquecen el intercambio entre los evaluadores y miembros de CEHILA. No estamos calificando un proyecto o evaluando a un investigador, sino entrando en colaboración para obtener mejores proyectos en la perspectiva de CEHILA

· Se debe ser más específico en la evaluación según el documento guía de CEHILA.

· Se debe incluir en la presentación del proyecto recomendaciones sobre relatorios semestral, parciales y/o finales, en el caso de los cursos breves se debe enviar un informe final.

· Imelda recuerda que es bueno enviar informes y resultados a las agencias sobre publicaciones, cursos breves y avances de proyectos, pues son las que financian y aunque confían en CEHILA, necesitan más información sobre nuestro trabajo.

4. Vinculación de las Áreas: ¿cuál es nuestra tarea como equipo?

· Imelda dice que Bob informó que en EE.UU. hay interés en los dos proyectos generales, pero que no se solicitará dinero a CEHILA y por tanto, no presentarán solicitudes. De todas maneras se cree importante que cada Área presente sus proyectos, para incluirse en la discusión, así no vayan a pedir dinero.

· Licha habló de su interés sobre Historia del Tiempo Presente pero no mencionó nada sobre Historia Cultural.
· Colombia ya vimos que hay interés tanto entre protestantes como católicos.
· Argentina trabajaría básicamente sobre Tiempo Presente.

5. Evaluación de nuestro Grupo de Trabajo

Nuestra experiencia de trabajo colectivo es óptima y realista, trabajar en equipo igualitario supera los límites de las iniciativas que pueda (o no) tomar una sola persona. Nuestro equipo tiene una conformación equilibrada donde es posible el trabajo colectivo. El proceso ha sido rico para todos. El email se ha mostrado como una herramienta de comunicación útil y barata. El ambiente de trabajo ha permitido clarificar dudas e interrogantes. Es bueno que el número de miembros sea impar. Podríamos aún mejorar nuestro sistema de comunicación.

5. Simposio de Buenos Aires: 2006

No hay fechas sobre este evento, pero se recomienda que nos juntemos para presentar trabajos y avances del proyecto Historia Cultural.

6. El futuro del proyecto Historia Cultural

Hay que esclarecer:

¿A donde queremos llegar?

A un simposio e 2008 (¿Cusco?), con su consecuente publicación. Imelda preparará un primer borrador de proyecto par enviarlo al Grupo de Trabajo para el 10 de enero de 2006, pues el actual financiamiento no implica este tipo de evento.

¿Cuál es el aporte de ésta línea de trabajo para el entendimiento de la historia de los Cristianos en AL?

Se trata de ubicar nuestra propuesta investigativa como aporte, temporalmente localizada, en búsqueda, en diálogo con la academia y con las comunicades cristianas, propuesta democrática, que no es mesiánica. Es una historia más vivencial de la experiencia religiosa, posibilita un mejor acercamiento a los sujetos. La temporalidad de nuestras actuales opciones metodológicas (HC y HTP) nos pone a la escucha de la experiencia de los sujetos. Muestra la dinámica de la experiencia religiosa como parte de un todo.

Al atravesar la experiencia de los sujetos podemos profundizar en las contradicciones de lo cultural y siendo sólidos en lo académico podemos interpelar a la pastoral en el terreno de las contradicciones expresadas en el mundo de las devociones populares, las que son aun hoy un campo virgen para la evangelización. Poner la cultura en lo central del análisis histórico nos permite entender mejor a los pueblos que fueron despojados de su identidad por los procesos coloniales.

¿Simposio, evento y publicación?

El simposio debe terminar en una publicación. Durante el simposio se deben tener ponencias con comentaristas críticos. El evento debe ser la oportunidad de medir avances, ejercitarnos en la crítica constructiva y poner todo esto en común; lo que es de por sí un importante paso. Se trataría de organizarlo fundamentalmente a partir de mesas de trabajo, más que de una maratón de ponencias. La propuesta es que a partir de la fecha tenemos tres años para trabajar en las investigaciones, es decir hasta comienzos del 2008.

Mientras tanto se promoverán encuentros regionales y nacionales con los que se puedan identificar trabajos significativamente importantes para el proyecto general.

7. Reasignación del Presupuesto.

El saldo deberá aplicarse a la preparación del Simposio del 2008, y a la publicación.

Imelda plantea que es importante articular el simposio de 2006 sobre Tiempo Presente con el de Historia Cultural, para ir encontrando líneas de comunes y encuentros así como particularidades, tanto en lo teórico como en lo metodológico. El problema ahora es que no conocemos los avances de ese proyecto.

Chorrillos, Lima, noviembre del 2005.

ANEXO VII

Dez critérios metodológicos e teológicos - CEHILA[798]

Na Assembléia de Chiapas (9 a 12 de julho de 1974), foram aprovados os dez criterios metodológicos e teológicos propostos para o trabalho de CEHILA, indicando a gênese das suas principais diretrizes:

1. *Presupuesto metodológico* - La Historia de la Iglesia reconstruye la vida de la Iglesia conforme a la metodología histórica. Es un quehacer científico. Pero al mismo tiempo la historia de la Iglesia incluye como momento constitutivo de la reconstrucción del hecho histórico la interpretación a la luz de la fe. Es un quehacer teológico.
2. *Presupuesto teológico* - Se entiende teológicamente la Historia de la Iglesia en América Latina como la historia del Sacramento de Salvación entre nosotros: La Iglesia como institución sacramental de Comunión, de misión, de conversión como palabra profética que juzga y salva, como Iglesia de los pobres. Aunque todos estos aspectos son expresiones vivas de un solo Cuerpo, nos parece que es más conveniente por razones evangélicas, históricas y exigencias presentes, prestar especial atención en nuestro enfoque histórico al pobre. Porque en América Latina la Iglesia siempre se ha encontrado ante la tarea de evangelizar a los pobres (el indígena, el negro, el criollo, el pueblo y su cultura, etc.)
3. *Ecuménico* – El proyecto de CEHILA se realiza en espíritu ecuménico con participación de católicos y protestantes en la elaboración de la obra.
4. *Latinoamericana* - Porque todas las realidades eclesiales de América Latina serán tenidas en cuenta sin importar la lengua o la diversidad cultural de las regiones estudiadas dentro de las cuales la Iglesia se ha hecho presente. Por consiguiente incluirá la presencia de la Iglesia entre los latinoamericanos en Estados Unidos y Canadá.
5. *Destinatarios* - La obra se dirige no sólo al historiador erudito, sino que quiere servir al hombre contemporáneo: al cristiano comprometido por su fe en la Iglesia, laico, estudiante, profesor, dirigente, campesino, obrero, presbítero, pastores, etc. Y a todo aquel que quiera informarse sobre la vida de la Iglesia.
6. *En equipo* - CEHILA trabaja en equipo. Por tanto promueve la realización de encuentros latinoamericanos y de área. Con la presencia de peritos en otras disciplinas se fomenta el diálogo interdisciplinario.
7. *En libertad* - CEHILA es una comisión jurídicamente autónoma. Es libre en su trabajo. Los compromisos que asume, los asume por sí misma en función de servicio.
8. *Con contenidos establecidos* - En el examen de los materiales y fuentes históricas y la reconstrucción del hecho histórico, los autores prestarán

[798] Critérios del Proyecto que promueve la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), em: CEHILA, Bartolomé de las Casas (1474-1974) e Historia de la Iglesia en América Latina, Barcelona, 1976, págs. 199-200. A tradução ao português destes criterios figura no capítulo 3 desta tese.

atención a diversas categorías de contenidos elaborados por CEHILA a modo de posibilidades temáticas de investigación.

9. *Extensión de la obra* - La Historia de la Iglesia abarcará el lapso desde 1492 hasta nuestros días.
10. *Conciencia de las limitaciones* - En virtud de los criterios anteriores y en razón de las limitaciones inherentes a toda labor de reconstrucción e interpretación históricas, la obra constituirá siempre una aproximación al hecho de la presencia de la Iglesia en la América Latina. No pretendemos, por lo tanto, agotar otros caminos que ofrecen también valores razonables, atendibles y positivos.

ANEXO VIII

PROYETO DE PERIDIFICACIÓN DE LA HISTÓRIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA APROBADA POR EL I ENCUENTRO CEHILA[799]
I ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE CEHILA EN QUITO (1973)

Título de la obra: HISTORIA GENERAL DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

I Época: LA CRISTIANDAD AMERICANA (1492-l808)

Primer período: *La evangelización*
Segundo período: *La organización de la Ig1esia*
Tercer período; *La «vida cotidiana» de la cristiandad americana*

II Época: LA IGLESIA Y LOS NUEVOS ESTADOS (1808-1930)

Cuarto período: *La Iglesia en la emancipaeción*
Quinto período: *La Iglesia en la formación de los nuevos estados*
Sexto período: *La reorganización d.e la Iglesia ante el Estado Liberal y su crisis*

III Época: HACIA UNA IGLESIA LATINOAMERICANA (1930-)

Séptimo período: *El laicado y la «cuestión social» (1930-1962)*
Octavo período: *La Iglesia de1 Concilio Vaticano II y del CELAM y la liberación latinoamericana (1962-)*

1. *Acerca del título de la obra*

La obra se llama *Historia general de la iglesia en América Latina* porque abarca esta historia desde sus comienzos en 1492 hasta la época presente. Cuando se habla de la «Iglesia se la toma en su sentido más universal para incluir tanto a la Iglesia Católica Romana como a las otras confesiones cristianas; este término se considera, pues, en sentido ecuménico. Asimismo, se tiene conciencia de que la historia abarcará a todos los pueblos latinoamericanos.

2. Criterios generales de la obra

Para escribir esta historia se adoptaron diversos criterios, Los principales son los teológicos, antropológicos, culturales, geopolíticos, económicos y sociales.

3. *Las Épocas*

a. *Acerca del título de la primera épaca: La Cristiandad Americana (1492-1808)*

[799] *PHIAL*, p. 73-76.

Se justifica llamar a esta época, época de cristiandad, en cuanto que se manifestó una realización cultural de la fe cristiana que otorgaba carácter sacro a las instituciones sociales. Este fenómeno se percibe tanto en Hispanoamérica como en Brasil. Se adopta además la noción de Cristiandad «americana» y no «indiana» para *que* igualmente comprenda al Brasil

b. *Acerca del título de la segunda época: La Iglesia y los nuevos Estados (1808-1930)*

Se pretende centralizar la investigación histórica en la confrontación que tuvo la Iglesia tanto en la formación como en la organización de los nuevos Estados. Se descarta la noción de «nación» por creerse más adecuada la de «Estado».

c. *Acerca del título de la tercera época: Hacia una Iglesia latino-americana (1930-)*

Se quiere subrayar el hecho de que el continente va tomando progresivamente conciencia de si mismo, y, con él, la Iglesia.

4. *Los períodos*

a. *Acerca de los períodos de la primera época*

Esta época consta de tres períodos: La evangelización, la orga-nización de la Iglesia, y la «vida cotidiana» de la cristiandad americana.

Por tratarsa de procesos que no admiten un marco cronológico suficientemente generalizable, se ha preferido fijar más la atención en esos tres fenómenos según vayan surgiendo en la época y en las regiones.

b. *Acerca de los períodos de la segunda época*

Los períodos de esta época son: La Iglesia en la emancipación, la Iglesia en la formación de los nuevos Estados, y la reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal y su crisis.

A partir de los primeros movimientos de emancipación, la Iglesia se ve involucrada en una nueva situación creada por los esfuerzos de los nuevos Estados por lograr su organización. Por efecto del influjo sobre todo de ideologías extranjeras se produjo un cuestionamiento en la relación Iglesia-Sociedad.

c. *Acerca de los períodos de la tercera época*

Dos son los períodos de esta última época:

aa. *El laicado y la «cuestión social» (1930-1962)*

La crisis económica internacional originó cambios profundos. Por una parte, la aparición de movimientos como Acción Católica intensificaron la toma de conciencia del laicado. Por otra parte, los grupos cristianos afrontaron la «cuestión social».

bb. *La Igleia del Concilio Vaticano II y del CELAM y la liberación latinoamericana (1962-)*

El cambio que significa el Concilio Vaticano II repercutió en la Segunda Conferencia Extraordinaria del CELAM (Medellín). Todo ello trata de orientar a la Iglesia en América latina una toma de

conciencia de sí misma, sobre todo en lo que se refiere al compromiso por la liberación del hombre latinoamericano.

5. Áreas determinadas para el estudio

1. Brasil
2. Caribe
3. México
4. Centroamérica (incluyendo a Panamá, aunque haya pertenecido al arzobispado de Lima y después a la República de Colombia)
5. Colombia-Venezuela (aunque esta última perteneció al arzobispado de Santo Domingo)
6. Andino incaica (Ecuador, Perú y Bolivia)
7. Cono Sur (Chile, Argentina, Paraguay y Uruguay)

6. Contenidos tentativos para cada período

I. Introducción antropológica cultural y económico-política del período del área (Familia y demografía).
II. La Iglesia y el Estado (pobreza de la Iglesia).
III. La Iglesia y las culturas.
IV. Iglesia, ministerios (Roma, episcopado, presbiterado y formación del clero, religiosos, laicos, movimientos de laicos, compromisos políticos, etc.) y carismas. (Juventud, en períodos 7 y 8.)
V. Religiosidad y espíritua1idad. Actividad pastoral. Biblia. Liturgia. Catequesis.
VI. Iglesia, justicia y clases sociales.
VII. Iglesia y cultura. Ciencia, filosofía, teología, arte (iconografía). Educación. (En los períodos 7 y 8, medios de comunicación.)
VIII. Iglesias Protestantes.
IX. Temas monográficos.
X. Recapitulación.

Además, está prevista una introducción general, a nivel mundial; de los Estados, de las religiones y de las Iglesias católica y protestante (sea en el tomo síntesis, si la edición es por áreas, sea como introduc-ción de cada período, *si* es por períodos).

INTENTO DE PERIODIFICACION PARA UNA HISTORIA DE LA IGLESIA PROTESTANTE EN AMÉRICA LATINA

Se puede dividir la presencia protestante en América Latina en cinco períodos:

1.º Período (1555- a los años de la independencia y aparición del liberalismo)
Los precursores del Protestantismo,
2.º Período (1850-1919)
Las primeras sociedades misioneras.

3.º Período (1919-1930)
El esfuerzo misionero organizado.
4.º Período (1930-1968)
Global y sistemática extensión del Protestantismo en América Latina. 5.º Período (1968-1973)
La Iglesia Protestante frente a los problemas de América Latina.

Recomendaciones adicionales.
– Que el trabajo sea por áreas,
– por equipos,
– según las normas de CEHILA,
– que los criterios de interpretación sean los establecidos por CEHILA.

ANEXO IX

Tabelas das periodizações em Dussel

Periodização em *Hip* (1967)

Etapa	Descrição	Abrangência
	Época colonial da América Latina (Uma nova cristandade) – Séculos XVI – XVIII	
1ª	Os primeiros passos	1493-1519
2ª	As missões da Nova Espanha e Perú	1519-1552
3ª	A organização e o fortalecimento da Igreja	1552-1620
4ª	Os conflitos entre a Igreja missionária e a civilização hispânica	Século XVII
5ª	A decadência borbônica	1700-1808
	Época da Independência (De um regime de cristandade a um regime de civilização profana) – Séculos XIX – XX	
	A Igreja em transição durante o Século XIX – 1808-1898	
6ª	A crise das guerras da independência	1808-1825
7ª	A crise se aprofunda	1825-1850
8ª	A ruptura é produzida	1850-1898
	A Igreja diante da civilização profana e pluralista - 1899	
9ª	A unidade e o renascimento das elites do catolicismo latino-americano	1899-1955

Periodização em *HIAL* (1992)

Etapa	Descrição		Abrangência
	A cristandade das Índias Ocidentais (1492 – 1808)		
1ª	Os primeiros passos		1493-1519
2ª	As missões da Nova Espanha e Perú		1519-1551
3ª	A organização e o fortalecimento da Igreja		1551-1620
4ª	Os conflitos entre a Igreja missionária e a civilização hispânica		1620-1700
5ª	A decadência borbônica		1700-1808
	Agonia da cristandade colonial (1808 – 1962)		
6ª	A crise das guerras da independência		1808-1825
7ª	A crise se aprofunda		1825-1850
8ª	A ruptura é produzida		1850-1930
9ª	A unidade e o renascimento das elites latino-americanas, num projeto de nova cristandade		1930-1962
	A Igreja diante da Libertação latino-americana (1962 – 1972)		
10ª	Um novo começo		1962.....
	Momentos colegiais fundamentais da Igreja		
		Concílio Vaticano II	1962-1965
		Medellin	1968
	A Igreja diante do Estado militarista, burguês ou reformista		
		O golpe de Estado no Brasil	1964
		O golpe de Estado na Argentina	1966
		O golpe de Estado no Peru	1968
		Situação noutras regiões	
	A Igreja diante do movimento socialista e da violência (Cuba, México, Chile, Colômbia, Bolívia e outras regiões); a Igreja diante das minorias raciais; apoio à reforma agrária		

Periodizacão em *HG* (1983)

Épocas/Períodos		Descrição	Datas
Cristandade Americana		**Época colonial**	**1492-1808**
Períodos	Primeiro	A evangelização	
	Segundo	A organização da Igreja	
	Terceiro	A "vida cotidiana" da cristandade americana	
A Igreja e os novos Estados		**Emancipação, Século XIX e primeiros anos do Século XX**	**1808-1930**
Períodos	Quarto	A Igreja na emancipação	
	Quinto	A Igreja na formação dos novos Estados	
	Sexto	A reorganização da Igreja diante do Estado Liberal	
Igreja latino-americana			**1930- ....**
Períodos	Sétimo	O laicato e a "questão social"	1930 – 1962
	Oitavo	A Igreja do Concílio Vaticano II e do CELAM; a libertação latino-americana	1962 –

Periodização em *HL* (1992)

Épocas/Períodos		Descrição	Datas
PRIMEIRA ÉPOCA		**A Cristandade colonial**	**A partir de 1492**
Períodos	Primeiro	O Caribe	1492–1519
		Litoral brasileiro	1500–1549
	Segundo	As grandes missões	1519–1551
		Os jesuítas no Brasil	desde 1549
	Terceiro	A organização eclesial	1551–1620
	Quarto	A Igreja no Século XVII	Século XVII
	Quinto	Crise da Cristandade das Índias	Século XVIII
SEGUNDA ÉPOCA		**A Igreja na dependência neocolonial**	**a partir de 1807**
Períodos	Primeiro	A Igreja na emancipação nacional	1807 – 1831
	Segundo	A Igreja e a organização nacional	1830–1880
	Terceiro	A Igreja e a dependência do imperialismo	1880–1930
	Quarto	A Igreja diante do populismo	desde 1930
	Quinto	Igreja, desenvolvimento e Segurança Nacional	desde 1955
TERCEIRA ÉPOCA		**Crise do capitalismo periférico**	**desde 1959**

Periodização em 50HIAL (1986)

Períodos/Fases		Descrição	Datas
PRIMEIRO PERÍODO		**A Igreja na era dos populismos**	**1930–1959**
Fases	Primeira	**Fase claramente populista no aspecto político e econômico sob influência do Presidente F. D. Roosevelt (1933-1945)** ✓ Países modernizados (Brasil, Argentina Chile) ✓ México com desenvolvimento atípico pelo anticlericalismo da revolução de 1910 ✓ O Chile será o país que vai mostrar o caminho do modelo chamado "Nova Cristandade", afastando-se do partido Conservador e da oligarquia tradicional ✓ Nos outros países a Igreja enfrentará o populismo com "massas" cristãs em congressos e encontros de multidões. ✓ A Igreja recupera o poder perdido durante um Século de "perseguições" liberais	1930–1945
	Segunda	**Reorganizada a Igreja passa a apoiar os populismos** ✓ No começo a Igreja apoia o "anticomunismo" próprio da "guerra fria ✓ A partir de 1954 (em alguns países) a Igreja começa a afastar-se de tais governos, para não serrotada junto com eles ✓ No final da década de 1950 a Igreja está reorganizada em nível nacional e, pela primeira vez, em nível *latino-americano* para poder transformar-se em uma das protagonistas dos períodos posteriores	1945–1959
SEGUNDO PERÍODO		**Renovacão na Igreja sob o signo de Medellin**	**1959–1972**

Fases	Primeira	**Renovação preparatória nos grandes acontecimentos** ✓ Concílio Vaticano II, com massiça representação latino-americana. Ao se encerrar o Concílio havia-se produzido profundo movimento na Igreja desde o México até a Argentina 11/10/1962 – 12/1965 ✓ CELAM realiza várias assembléias anuais em Roma ✓ Houve certos alvoroços em grupos minoritários, mas proféticos: • Encontro Episcopal Latino-Americano de Baños (Equador) com os líderes pelas comissões de educação, apostolado secular, ação social e pastoral de conjunto – junho/1966 • X Assembléia do CELAM em Mar del Plata, sobre "O papel da Igreja no desenvolvimento e na integração da América Latina" – 10/1966 • Encontro de Pastoral Universitária em Buga (Colômbia) que propõe reforma nos importantes centro intelectuais – 1967 • Encontro Latino-Americano de Vocações Lima (Peru) em que se planeja a reforma dos seminários teológicos – 1967 • I Encontro Pastoral de Missões Indígenas em Melgar (Colômbia) que lança para a Igreja a questão indigenista - 04/1968 • Encontro Pastoral Social em Itapoã (Brasil) – 05/1968 • Todos esses movimentos preparam a Igreja latino-americana para a II Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellin sobre a "Presença da Igreja na atual transformação da /América Latina" – 09 e 10/1968 ✓ Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellin sobre a "Presença da Igreja na atual transformação da /América Latina" – 09 e 10/1968	1959–1968
	Segunda	**Começa o trabalho de renovacão de toda Igreja latino-americana partindo do CELAM** ✓ Aprofundamento e extensão da renovação da Igreja por: • Do IPLA de Quito sairão mais de 500 agentes de pastoral • Instituto de Catequese (Manizales), de Liturgia (Medellin) e de Juventude (Bogotá) • Encontros de Renovação Episcopal causam mudanças profundas em muitos bispos ✓ Influência latino-americana nos sínodos romanos de 1967 e 1969. No Síndo de 1971 os bispos latino-americana tiveram peso significativo ✓ Encontro "Fé cristã e transformação social na América Latina" em Escorial (Espanha), onde mais de 30 teólogos da Libertacão expões, na Europa, a experiência da Igreja latino-americana vivida durante esses anos – 8-15/07/1972	**1968-1972**
TERCEIRO PERÍODO		**A Igreja, os regimes de segurança naconal e a revolução centro-americana**	**1972–1984**
Fases	Primeira	**Pressão sofrida nos fins do pontificado de Paulo VI** ✓ Os Sïnodos romanos de 1974 (IV), de 1977 (V) e de 1980 (VI) tiveram pouca importância para a causa da Igreja latino-americana ✓ O Papa lançou uma grnade encíclica reunindo os temas da evangelização e libertação (*Evangelii Nuntiandi*) – 08/12/1975	1972–1974
	Segunda	**Do início da abertura para a Igreja e paralização ao apoio às ditaduras militares - interregno entre a morte de Paulo VI e João Paulo I e a vinda depois de João Paulo II**	1976–1981

	Terceira	**Volta da tensão** ✓ III Conferência Geral de Puebla – início de 1979 ✓ Triunfo da revolução sandinista – 19/07/1979 ✓ Eleição de Ronald Reagan (EUA - 1981–1989) e o plano de incluir os problemas religiosos como problemas políticos na região tornam a situação extremamente tensa ✓ Na América do Sul acontece a “abertura” em diversos governos, mas na América Central e Caribe continua a política tradicional do “garrote” ✓ João Paulo II lança a encíclica *Laborem exercens* de grande trasncendência e incentiva uma política contrária à Teologia da Libertação - 1981	a partir de 1979

ANEXO X – Fotos de Dussel em sua trajetória de vida[800]

1869 – Hamburgo Alemanha – Johannes Kaspar Dussel (1840-1913) Bisavô de Enrique Dussel

1884 – Buenos Aires – Johannes Kaspar Dussel, com seus 6 filhos. Veja sentado à direita o avô de Enrique Dussel, Enrique Lorenzo(1874-1950)

1936 – Enrique Dussel, com 2 anos de idade

1936 – Em La Paz, Mendoza, Argentina – Com com triciclo, maleta e chapéu, pronto para viajar... Seria uma pevisão de como seria o seu futuro?

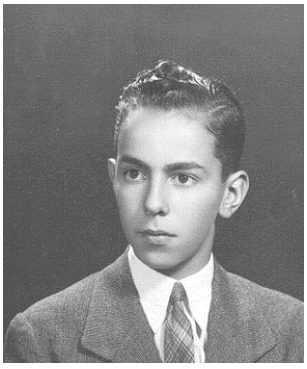
Dussel com 3 anos em Buenos Aires, 1937 e seus irmãos Magda e Gustavo (1936-1976)

[800] As fotos que aqui figuram são de domínio público e em sua maioria são encontradas nos repositórios digitais localizados nos endereços a seguir:
<http://www.crefal.edu.mx/bibliotecadigital/CEDEAL/acervo_digital/coleccion_crefal/no_seriados/enrique_dussel/html/fotos.html>. Acesso em 17/02/2007.
<http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/data/fotos.pdf>. Acesso em 17/02/2007.
<http://www.afyl.org/2004.html>. Acesso em 17/06/2007.

1937 – La Paz, Mendoza, Argentina. Montado sobre um burro e com poncho. Agora a viagem será mais rápida!

Dr. Enrique Juan Dussel (1904-1976) e Elsa Rosa Ambrosini (1914-1955) com seus filhos: Magda e Enrique, Buenos Aires, 1938.

Em 1939, com 5 anos de idade



Em 1946, com 14 anos de idade

Julho/1958 – Na catedral de Renne, França, a caminho de Madrid, Paris, Pónseles, Freiburg, Zurich, Milão, Nápoles, Beirute, Damasco, Hamán, Jerusalén, Nazaré, antes da "experiencia de origen"

1960 – Nazaré/Israel – Com amigos (Hebraim, Paul Gauthier, E.D. y Mouza Tanus) – Esta época foi marcante para toda sua vida e obra!

1961 – Itália – Dussel no Foro Romano

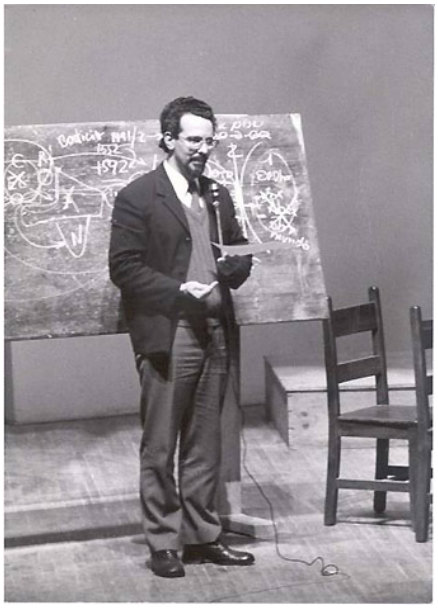
1963 – Münster/Alemanha, com a esposa Johanna

Março/1967 – Rio de Janeiro, Brasil – com a esposa Johanna

1972 – Em Tikal, que foi um dos maiores centros populacionais e culturais da civilização maia

Atentado conta a casa de Enrique Dussel, em Mendoza/Argentina, na madrugada de 2 para 3/10/1973

Ao lado, veja a porta da casa e a biblioteca de Dussel, depois do atentado terrorista feito pela "Federação Anticomunista"



12/06/1974 – Em Chiapas, exposição diante do I Congresso indígena

1978 – Em Madurai/Índia. Seminário sobre a "Religião em Marx"

Fac-símiles de jornais na época do atentado na casa de Dussel

EXPRESO — Lima, Viernes 2 de Noviembre de 1973

4to. Mundo

Atentado contra la inteligencia

A pesar de la acción del imperialismo hay una marea de pensamiento revolucionario que se extiende, inconteniblemente por todo el continente. Frente a esa marea, la exasperación de los agentes del sistema es indisfrazable. Han pasado, ahora, directamente a la práctica del terrorismo.

La noticia nos viene de Mendoza, provincia de la Argentina. Un artefacto de gran poder explosivo fue colocado en la casa de propiedad del profesor de Filosofía y Letras, Enrique D. Dussel, de la Universidad Nacional de Cuyo.

Dussel representa una de las altas expresiones de la nueva filosofía latinoamericana. Está en la corriente de aquellos pensadores que tuvieron la honestidad y coraje de romper con la cultura impuesta por el sistema y fijarse en la ola creadora de un pensamiento filosófico nuestro.

La táctica corriente del sistema occidental y consumista para con los intelectuales de gran potencialidad de desarrollo, es la de la asimilación.

De una manera u otra siempre encuentran cómo poner la inteligencia de los países subdesarrollados al servicio de la perpetuación del propio sistema.

Los medios utilizados son conocidos: mejores ofertas de sueldos, condiciones materiales que llenen la ansia insatisfecha de investigación científica.

También las técnicas mas sutiles, a través de las cuales, utilizándose de intelectuales susodichos de izquierda, utilizan a aquellos bien intencionados que tienen realmente sensibilidad social.

De la llamada "fuga de cerebros" se nutren los países ricos para su mayor desarrollo.

P.C.F.

Sin embargo, apesar de todo eso, se ha forjado en el continente una corriente de pensamiento realmente latinoamericana. En algunos países esa corriente se ha consolidado definitivamente porque el cambio en la correlación de fuerzas producido ha permitido su desarrollo. En otros ella se encuentra disgregada por la acción fascista.

No han logrado poner la inteligencia del profesor Dussel a su servicio.

La exasperación del sistema frente al fracaso de su táctica habitual en el caso de Dussel justifica el atentado de que él fue víctima en Mendoza. Es una especie de advertencia: "cállate tú y aquellos que piensan como tú, sino...".

Todas las tácticas de intimidación ya habían sido utilizadas antes de la fuerza bruta. Dussel era acusado por los manipuladores de los medios de comunicación como un "marxista", con la no rara insinuación de ser "agente del comunismo".

Pero toda la obra del pensador argentino es la negación del servilismo cultural. En la contratapa de su libro: "Para una ética de la liberación latino-americana", la crítica dice que su obra "es una filosofía que comienza su tarea en el mismo nivel filosófico para destruir la filosofía vigente del "centro" (toda cultura impuesta, de dominación) y permitir así la aparición de una brecha por la que el pensar latinoamericano pueda acceder a nuestra realidad ocultada por la dominación cultural".

Toda la prensa argentina fue unánime en atribuir el atentado contra Dussel a grupos de extrema derecha. Para "Los Andes", el atentado fue consumado por grupos de extrema derecha vinculada a la burocracia sindical. Significa un atentado contra aquellos que, dentro del movimiento de liberación nacional y latinoamericana, intentan que el mismo tenga por primer beneficiario a las clases oprimidas.

Dussel no es marxista en el sentido que la reacción entiende ese término. Tampoco es un "marxólogo". "Yo soy un profesor de filosofía, expositor de lo que llamamos "filosofía de la liberación latinoamericana", además soy cristiano, licenciado en Teología en la Universidad de París".

Para frenar la Revolución latinoamericana hay que callar a los pensadores revolucionarios, hay que silenciar aquellos que piensan como latinoamericanos para que las masas sigan alienadas.

Desde el golpe contra Goulart en Brasil en 1964, hasta el asesinato de Allende en 73, pasando por los golpes en el mismo estilo en Uruguay y Bolivia, la escalada contra la inteligencia latinoamericana se acentúa, se radicaliza, y ahora, después de Chile, todo puede suceder.

Atentado en la casa de profesor universitario

No hubo heridos. Grandes daños

En la madrugada de ayer, una bomba de fuerte poder dejo prácticamente inhabitables tres ambientes del domicilio del profesor universitario Enrique Dussel, sito en calle Don Bosco 247, capital, pero no causó lesiones a ninguno de sus moradores ni a personas del vecindario.

El atentado terrorista se produjo exactamente a las 2.10 cuando un artefacto estalló con gran estruendo y arrasó el living comedor, el garaje y la cocina del inmueble, destruyendo el mobiliario de esas habitaciones, los vidrios, puertas, ventanas y gran parte de los ejemplares de la biblioteca de Dussel. Tanto éste como su esposa, los 2 hijos menores del matrimonio y una quinta persona que se encontraban descansando en las piezas interiores de la residencia, abandonaron precipitadamente sus aposentos con el lógico temor y nerviosismo que puede producir un hecho de esa naturaleza.

En tanto gran parte de los vecinos de la familia Dussel dejaron sus hogares en ropas de cama, también visiblemente afectados por las caraterísticas del suceso y pocos minutos después convergieron sobre el lugar varias unidades policiales, entre ellas de la brigada de explosivos. Los efectivos comenzaron a realizar las pericias e investigaciones pertinentes, tras comprobar que no había víctimas.

Una idea de la magnitud de la capacidad destructiva de la bomba, colocada en el umbral de la puerta de entrada, lo proporcionaba la cantidad de objetos de todo tipo (restos de macetas, de vidrios, de puertas y de mampostería) esparcidos por la acera y la calle en un radio de varios metros. Asimismo la onda expansiva causó la rotura de cristales de puertas y ventanas de fincas aledañas. El portón de una casa, situada en la esquina de Don Bosco y Rioja, resultó con la mitad de los vidrios ingleses que posee quebrados o astillados. Un automóvil Fiat 600, que se hallaba estacionado frente a la vivienda del profesor, presentaba abolladuras, los vidrios rotos y la luneta trasera desprendida.

Dejan un comunicado

El o los autores del vandálico episodio dejaron panfletos en los que se formulan cargos a Dussel por un supuesto adoctrinamiento marxista a mentes juveniles estaban firmados por un autodenominado Comando de Operaciones "José Rucci" F. A. C. (Federación - Anticomunista).

Anoche se supo que los investigadores contaban con las declaraciones de un taxista y la pasajera que trasladaba en su auto en el momento de escucharse la explosión, que por otra parte fue advertida en un extenso radio de la ciudad. El conductor se dirigía por Rioja al Sur y cuando oyó la detonación hizo marcha atrás con su vehículo hasta la intersección con Don Bosco. En esas circunstancias habría visto a un individuo que corría arrojando volantes del comando terrorista.

El profesor Dussel, doctorado en filosofía y en historia de las religiones en universidades europeas, se desempeña como titular de la cátedra de Etica de la facultad de Filosofía y Letras de la UNC., además de enseñar en otros centros de estudio. Es autor además, de varios libros, teológicos y filosóficos.

Repudio

A través de un comunicado, el cuerpo docente de la Facultad de Antropología Escolar expresó su repudio por el atentado del que fue objeto el catedrático mendocino.

Anoche trascendió que ante la posibilidad de que se pudieran repetir episodos similares contra otras personas, la policía habría dispuesto vigilancia especial en varias zonas de capital y el gran Mendoza.

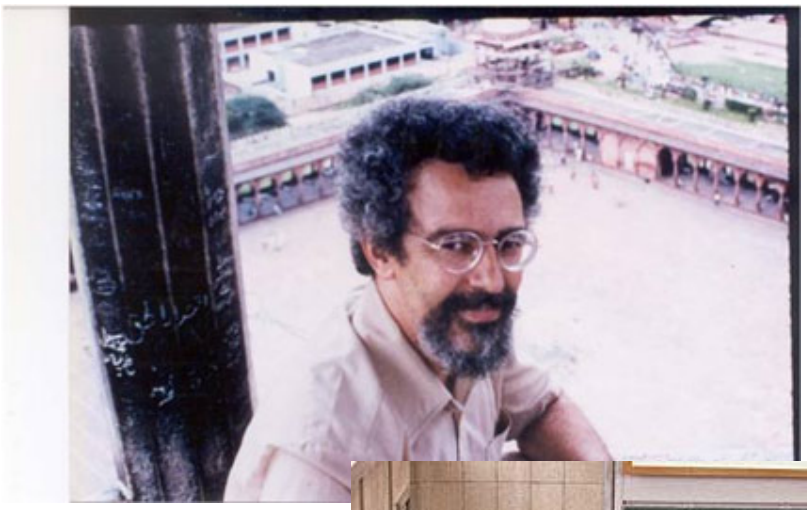
Habrá paro en una facultad por un atentado

Los estudiantes, un grupo de profesores y personal no docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.C., "ante el atentado de que ha sido objeto el doctor Enrique Dussel, profesor de la casa", resolvieron declarar paro activo de cinco a siete horas para mañana, con asamblea general universitaria, donde participen todos los sectores de la facultad. Para el mismo día, han convocado a una conferencia de prensa en el local de esa casa de estudios.

Se dispuso también cursar invitaciones a los gremios, Fuerzas Armadas, organizaciones políticas y demás sectores representativos del quehacer nacional "para discutir la metodología que guía este tipo de acciones y los intereses que mueven la acción de estos grupos, a quienes identificaremos de una vez por todas".

Señalan en los fundamentos que "hechos de esta naturaleza son repudiables por cuanto significan absoluta falta de respeto por la dignidad de las personas y el presupuesto criminal de que las ideas se destruyen por la violencia, conspirando, además, contra un proyecto político de liberación en el cual toda persona honesta está, en la hora actual, comprometida".

Dicen más adelante que este atentado reviste "connotaciones políticas por cuanto significan la reacción de grupos que sirven intereses opuestos al proceso de liberación y revolución por un mundo más justo" y aclaran que la "filosofía del profesor Dussel tiende a establecer definitivamente el inalienable derecho de autodeterminación e independencia de los pueblos".



1978 – Nova Deli/Índia.
No minarete da mesquita vermelha de Deli

1981 – Freiburg/Alemanha – Conferência posterior ao recebimento do Doutorado Honoris Causa

1986 – Em Londres/Inglaterra – Junto ao túmulo de Marx

Outubro/1992 - Santiago de Chile, com chefes Mapuches

1992 – Universidade de Frankfurt

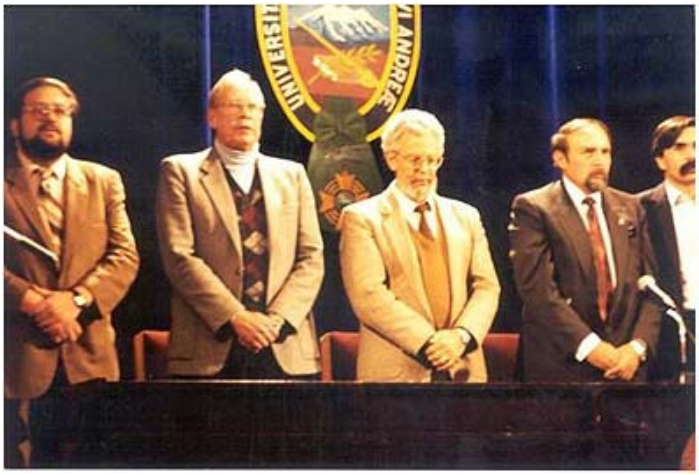
1993, Universidade de Moscou

Julho/1994 – Com Gianni Vattimo, Pablo Guadarrama e outros amigos – Universidade de Los Andes – Bogotá - Colômbia

1994 – Chicago – Com Noam Chomsky na Loyola University

1995 – S. Louis. Com Jürgen Haberlas – S. Louis University.

1995 – La Paz/Bolivia. Universidad de San Andrés, quando recebeu o doutorado honoris causa



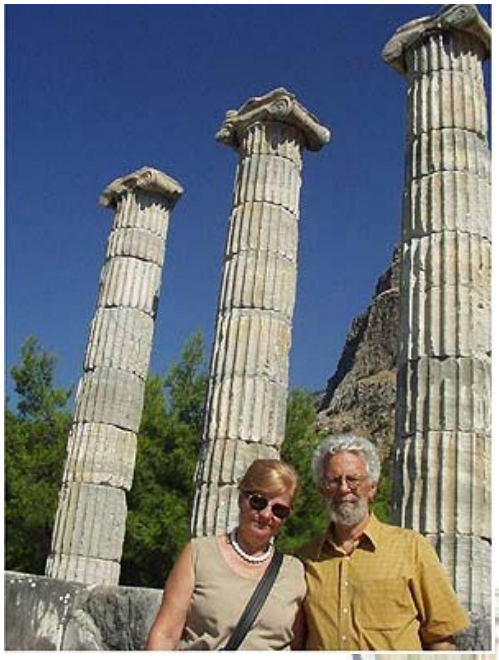
1996 – San José/Costa Rica – Com Jung Mo Sung (Brasil)

1998 – Paris/França – Dussel como Paraninfo em Soborne – Veja o painel da clausura do 150º aniversário do "Manifesto Comunista" – diante de 1500 participantes dos 4 continentes

Março/2002 – México – (Da esquerda a direita) Franz Hinkelammert, Josef Estermann, Karl-Otto Apel, Enrique Dussel, Raúl Fornet-Betancourt

14/08/2003 – Istambul – Painel sobre "Global Justice", Rodney Peffer (San Diego), Talía Fung (La Habana), David Rasmussen (Boston) E.D. (México), no XIV Congresso Mundial de Filosofia

Agosto/2003 – Istambul – Dussel diante de Santa Sofía



Agosto/2003 – Éfeso, O Egeu – Johanna e Enrique Dussel

2003 – Rio Quarto/Argentina – Reunião comemorativa dos 30 anos do Manifesto da Filosofia da Libertação (1973), com a presença dos signatários do documento. Da direita p/ a esquerda: Julio de Zan, Anibal Fornari, Alberto Parisi, Antonio Kinen, Arturo Roig, Horacio Cerutti, Enrique Dussel, (una autoridad de Río Quarto), Juan Carlos Scannone, Mario Casalla.

06/02/2004 – Sevilla/Espanha – X SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE DIÁLOGO NORTE-SUL – (Universidade Pablo de Olavide – G.-R. Hoffmann (Alemanha), Enrique Dussel (México), Karl Otto Apel (Alemanha), Raúl Fornet-Betancourt (Cuba)

20-23/11/2004 – San Antonio, Texas, Estados Unidos – ANNUAL MEETING OF THE AMERICAN ACADEMY OF RELIGION
Jung Mo Sung, Enrique Dussel y Walter Mignolo

6-10/07/2005 – Caracas/Venezuela I Semana Internacional de Filosofía de Caracas - Enrique Dussel e Hugo Chavez

21.08.2006 – Chile – Filosofia Política na América Latina Atual promovido pela Faculdade Latino Americana de Ciências Sociais (FLACSO)